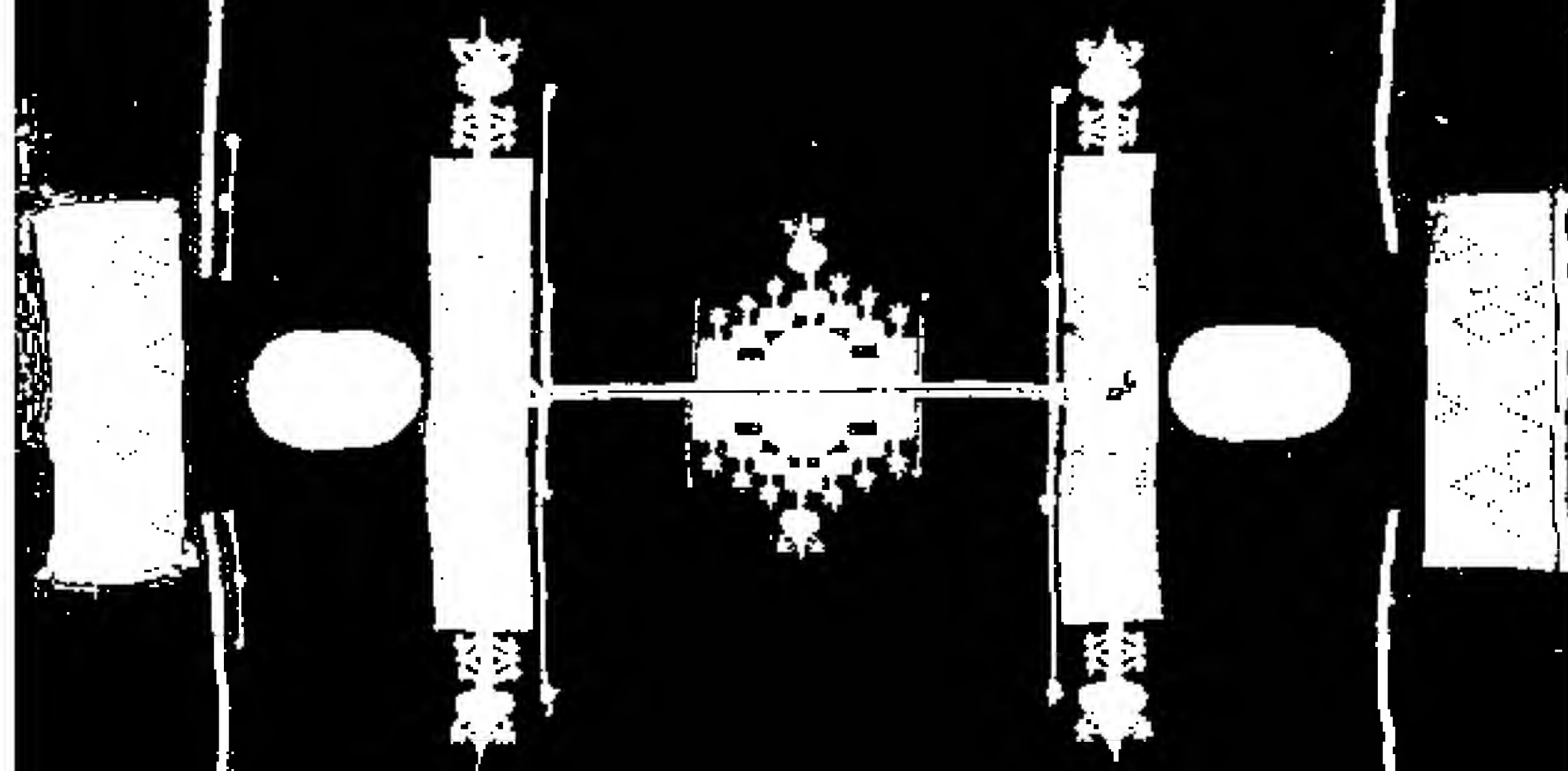


د. محمد عمارة

معالم المنهج الإسلامي



دار الشروق

معالم المنهج الإسلامي

الطبعة الأولى ١٩٩١
الطبعة الثانية ٢٠٠٩

رقم الأيداع ١٩٩١/٣٦٥٩
ISBN-977-09-0060-5

ميشيخ جمنشعوق الطبع تحتفظ

دار الشروق

٨ شارع سيوفه المصري

مدينة نصر، القاهرة، مصر

تلفون : ٢٤٠٢٣٢٩٩

فاكس : ٢٤٠٢٧٥٩٧ (٢٠٢) +

email: dar@shorouk.com

www.shorouk.com

د. محمد عمارة

معالم المنهج الإسلامي

دار الشروق —



المحتويات

٧	تقديم
١٣	تمهيد عن أزمة ومازق الفكر الإسلامى والأمة الإسلامية
الله..والإنسان..والعالم	
البداء.. والمسيرة.. والمصير	
٢٩	وحدانية الخالق المعبود
٣٥	الإنسان : الخليفة
٣٩	كون تحكمه الأسباب المخلوقة
٥١	سبل النوى والمعرفة
الوسطية الإسلامية	
٧٧	الوسطية الجامعة
٨٢	الفكر والمادة
٨٧	الجبر والاختيار
٩٢	اكتمال الدين وتحديدده
٩٦	النص والاجتهاد
١٢٤	الدين والدولة
١٤٢	الشورى البشرية والشرعة الإلهية
١٥١	الرجل والمرأة
١٥٧	الفرد والطبقة والأمة
١٦٨	الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية

التربية الجمالية

المسلم والجمال	١٩٥
جماليات السَّماع	٢١٢
جماليات الصَّوَر	٢٢٣
- في القرآن الكريم	٢٢٣
- في السنة النبوية	٢٢٩
- موقف الفقهاء	٢٣٧

الجهاد في سبيل الله

الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام	٢٤٩
المصادر	٢٥٥

تقديم

هذه الصفحات التي نقدمها - تحت عنوان : (معالم المنهج الإسلامي) - هي «مشروع فكري» يحاول أن يقدم تصورا أوليا في موضوعه ، مستهدفا شحذ الفكر ، واستنفار العقل ، طلبا للإضافة والنقد والتعديل ؛ وذلك وصولا للرؤية الأوضح ، والصياغة الأشمل ، والتصوير الأدق . . . ولا تدعى هذه الصفحات أنها الكلمة الأولى . . . أو الأخيرة ، أو التصور الأمثل في مثل هذا الموضوع . . . ذلك أن خطر القضية يحتم بلورتها عبر جهود جماعية ، تطمح هذه الصفحات أن تكون فيها خطوة على طريق طويل ، سبق إليه الكثيرون ، وما زال في انتظار الكثيرين . . .

ولهذا السبب فإننا نؤثر أن نقدم أفكارنا الرئيسية في فقرات متميزة ، ومتابعة ، تختص كل فقرة بمعلم من معالم هذا المنهج الإسلامي ، أو جزئية من جزئياته ، لتتخذ كل فقرة صورة الفصل - أو ما يماثله ، وذلك حتى تيسر للجهود المطلوبة أن تقدم الرأي في هذا التصور الخاص بكل معلم أو جزئية أو فكرة ؛ طلبا للإثراء ، عبر النقد والإضافة والتعديل . . .

بذلك أود أن أنوه - في هذا «التقديم» - بأن الأفكار الأساسية في هذا البحث ، قد حظيت بحوار فكري خلاق ورفيع المستوى ، فلقد بدأت في صورة «ورقة عمل» وزعت بواسطة الأخوة الكرام القائمين على أمر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» - ولهم أيضا فضل اقتراح الكتابة في الموضوع - وزعت «ورقة العمل» على صفوة من مفكري الأمة وعلمائها ، الوثيقة صلات تخصصاتهم بقضية «المنهج» لإبداء الرأي فيما تضمنته من تصورات وأفكار . . .

ولقد عُقدت - في إطار المعهد - ندوتان متخصصتان للحوار في هذا البحث ، شارك فيهما نحو من ثلاثين من العلماء والمفكرين والباحثين .^(١) وكتب

(١) عقدنا بمقر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة . . . وكانت الندوة الأولى في ١٩ جمادى الآخرة ١٤٠٠ هـ الموافق ١٩٨٨/٢/٣ م . والثانية في ٢٥ شعبان ١٤٠٨ هـ الموافق ١٩٨٨/٤/١٣ م .

آخرون.. ممن لم تنجح لهم الظروف حضور الندوتين - آراءهم في عدد من الدراسات والأبحاث... كما حاورت - شفاهة - عددا آخر من العلماء والمفكرين حول ما تضمنته البحث من آراء..

وأعترف - صاذقا ومعتزا - بأنني قد أفدت حتى من الآراء التي لم أقتنع بمنطقها ولا بمنطقاتها ولا بالمعايير التي حكمت توجيهاتها ولا بالروح التي وجهت ملاحظاتها!.. فما بالنا بالآراء الطيبة التي نهت على أشياء.. أو أضاعت أشياء.. أو حذرت من سوء فهم، فدعت إلى مزيد من الضبط لبعض العبارات.. أو اقترحت تعديلا في ترتيب الموضوعات والقرارات..

لقد كانت تجربة جديدة بالنسبة لي.. أن يعرض عمل فكري على صفوة من العلماء والمفكرين لإبداء الرأي فيه قبل أن يوضع بين يدي جمهور القراء.. وأعترف أنها كانت تجربة غنية، وإيجابية.. بقدر ما كانت ضرورية في هذا الموضوع على وجه الخصوص.. فهو في مقدمة المعضلات الفكرية التي لا بد من تضافر جهود جماعية كي تبلور فيها «أقرب التصورات» من «حقيقة موقف الإسلام»..



وإذا كان لي أن أشير، في هذا «التقديم» مجرد إشارات، إلى ألوان من «الفكر» ونماذج من «التقويم» ومن «ردود الأفعال» التي حظي بها هذا العمل، في الحوار بالندوتين، وفي الأبحاث والأوراق التي كتبت حول ما فيه من أفكار.. إذا كان لي أن أشير إلى شيء من ذلك، فلأنني أكتفي بهذه الإشارات، المعبرة عن مختلف ألوان ما استقبل به من «فكر» و«تقويم» و«ردود أفعال»..

لقد كانت أكثر القضايا التي أثار الجدل هي قضية: «النصي.. والاجتهاد».. ولقد انطلقت كل التحفظات والاعتراضات من «المخاوف» ومن «المشاعر».. ويقدر ما كان هناك معاودة للقراءة، كانت سرعة الاتفاق مع ما جاء في البحث عن علاقة «النصي» بـ «الاجتهاد».. وكنموذج على هذه الحقيقة ما جاء في واحد من التعليقات التي كتبت حول هذا الموضوع:

«لقد قرأت البحث للمرة الثانية، وتبين لي أن ما سبق أن أخذته عليه يمكن قبوله، مع تدقيق العبارة فقط، مثل موقفه من ضرورة الاجتهاد مع وجود النص

القطعي الدلالة والقطعي الثبوت ، فهو يقصد حقيقة أن يقول : إن الاجتهاد في هذه الحالة سيكون في شروط أعمال النص ، وإذا دقت العبارة فإن الفكرة صحيحة . . . (١) .

* ولقد كتب أحد الدعاة - مشكوراً - بحثاً ضافياً ، دارت أغلب ملاحظاته حول الرفض لما جاء بالبحث عن «النص» . . . والاجتهاد (٢) . . . وقرأت هذا البحث في الندوة الأولى التي ناقشت «ورقة العمل» . . . فكان من التعليقات التي قبلت عن هذه الملاحظة الراضية . . . مثلاً ، التعليق الذي يقول : «إزاء كثير من هذه القضايا أشعر أننا ، بمزيد من التأمل ، يمكن أن لا نجد هناك خلافاً . . . فربما أدى تنقيح التعبير إلى الاتفاق ، أو إضافة جملة معينة تؤدي إلى الاتفاق» . . . لكن في كثير من النقاط المشار إليها ، والنقاط المثارة . . . أعتقد أنه لا يوجد خلاف كبير . . . وأن مقصد البحث مقصد صحيح (٣) . . . بل لقد وصف البعض هذه الملاحظات الراضية بأنها «مرافعة» . . . فيها تجاوزات كثيرة! . . . (٤) .

كما كان هناك تعليق يقول : «إن عبارة : (لا اجتهاد مع النص) قد فهمت فهماً ضيقاً متجسراً ، حال بين المجتمع المسلم وبين التطور» . . . وهذه قضية أساسية جداً ، أتمنى أن تفرّد لها عدة أبحاث ، لعلنا نستطيع أن نخرج فعلاً من عنق الزجاجة هذا فتطور الكثير من النظم الحضارية التي تحكم المجتمع . . . (٥) .

* إن بعض الآراء قد تراوح تقويمها للبحث بين الشاء والإعجاب وبين المخاوف من أوهام حسبوها «مجازفات»! . . . وكنجودج لهذا اللون من التقويم ما جاء في أحد الأبحاث المكتوبة:

«إن البحث قد قدم نظرات دقيقة وذكية وهامة يمكن أن تشكل إضافة حقيقية في القضية المطروحة ، إلا أنها لا تخلو من بعض المجازفات . . . الأمر الذي يستدعي دفع التباس يمكن أن يتوهم من الكلام» . . . (٦) .

(١) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور يوسف إبراهيم - أستاذ الاقتصاد بجامعة قطر -

(٢) هو الأستاذ الدكتور يوسف القرقماني - عميد كلية الشريعة - بجامعة قطر .

(٣) من تعليق الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد - الباحث الإسلامي - ومضاحب «دار القلم» .

(٤) من تعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - معبر .

(٥) من تعليق الأستاذ الدكتور محمود سفر - مدير جامعة الخليج .

(٦) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عمر صبيح حسنة - قطر .

« وإذا كانت خفة الظل والوزن » - ولا تقول العقل - قد بلغت حد وصف أفكار البحث بأنها « تصلح لأن تكون موضوعات يتناولها أئمة المساجد في خطبة الجمعة ، أو تصلح - في أحسن الأحوال - لأن تقدم كموضوعات في الشقافة الإسلامية لتلاميذ غير نابذين . . . وهو كلام يضر أكثر مما ينفع ، ومضيقه الموقت والجهد والمال ، وإساءة للإسلام والمسلمين . . » (١) ١٩

« فإن هناك من كتب عن البحث فقال :

« لقد قدم هذا البحث مساهمة جديدة وثرية حول المنهج الإسلامي : إذ طرحه في كل جوانبه وكل أبعاده المعرفية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مما أدى إلى طرح الصحيح والمباشر لمشكلة تخلف الأمة ، ووسائل تقديمها . . » (٢)

كما أن هناك من تحدث عن أفكار البحث وعن صياغته كنموذج يذكر بموضوعية وعمق وببساطة الصدر الأول للإسلام . . فقال : « لقد تناول البحث مظاهر اضطراب العقل المسلم ، مثلاً ، في مفهوم السبئية ، وطريقة فهمه لها . . واضطرابه بين القليل ، بمفهوم الجبر ، والقدر بمفهومه الذي جاء به الكتاب والسنة . . واضطرابه بين التوكل والتواكل ، وبين فعل الأسباب وتأثيرها . . فأوضح المعنى ببساطة شديدة تتناسب مع طريقة الصدر الأول في الفهم لهذا الموضوع . . » (٣)

« ومع ملاحظات جزئية وموضوعية . . تحدث أساتذة آخر عن تفويجه للبحث ، فقال : « لقد أضاف البحث إلى الدراسات المنهجية بعداً جديداً وهاماً ، هو البعد التاريخي . . الذي يلتمس به المفكر المسلم بذور هذه القضايا . . وذلك بالقدر الذي يوضح مشاكل المنهجية اليوم ، دون أن يجر الفكر إلى العيش في قضايا المنهج القديم ومزلقه وهروبه . . » (٤)

(١) من تعليق مكتوب لأستاذة أمك عن ذكر استهزاء علي عدم الإناء إليه ١٩

(٢) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد عبد اللاوي - المغرب .

(٣) من تعليق الأستاذ الدكتور طه جابر الخلواني - رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي - في الندوة الأولى التي عقدت لمناقشة البحث ، القاهرة في ٣ / ٢ / ١٩٨٨ م .

(٤) من تعليق الأستاذ الدكتور محمد الحميد أبو سليمان - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - في ندوة القاهرة الأولى .

✽ وحول موضوع هذه الملاحظة - التأصيل لقضية المنهجية الإسلامية - كان تعليق آخر يقول: «إن البحث إضافة جديدة، بل مختارة في السبيل الذي نرجو أن يتجه إليها جهد العلماء والمفكرين . . . ومن إيجابياته الكبرى ربط المنهج المقترح، أو القياس المتصور لمنهج الإسلام بالتراث، والاستعانة بالنصوص، كى لا يفقد البحث أسماه من وجهة النظر الدينية والشرعية . . .» (١).

✽ كما كتب عنه باحث - بعد إبداء ملاحظات لجزئية وذكية - فقال:

«إنه بحث ممتاز في منهجه وصياغته وهدفه، يتمتع صاحبه بنظرة تحليلية عميقة، وصدق في أداء ثمرات هذه النظرية، وإنصاف تام للحقائق، دون ميل أو تحريف. ودعائم البحث الأساسية متنامية مترابطة، بحيث تشكل وحدة موضوعية، ولا يرقى إلى هذا المستوى إلا باحث متمكن من مادته وقدرته على التحقيق، والنفاذ بخصيرته إلى أعماق الموضوع الذي يتعرض له، فيجزاه الله عن بحثه خير الجزاء . . .» (٢).

✽ أما واحد من أبرز المجددين في فكرنا الإسلامى المعاصر، والمشتغلين بقضايا المنهج الإسلامى، فلقد كتب عن هذا البحث يقول:

«لقد كان البحث - (فى المنهج الإسلامى) - عريضا مركزيا ومخكما يستحق التقدير لما تميز به من دقة وعماسك فى طرح الأولويات التصورية والاعتقادية، وفي المتابعة التاريخية المقارنة للأصول النظرية والتطبيقية . . . وقبل هذا كله إخلاص واضح لما يمكن تسميته بالحقيقة الإسلامية . . . أنه يتعامل مع الإسلام من خلال المعطيات الإسلامية للحضرة، بعيدا عن أى تقبل أو اقتحام للتأثيرات الخارجية (أى من خارج دائرة الإسلام)، إن على مستوى الموضوع أو المنهج . . . وهى بحث واحد من الميزات الأساسية التى تمنح البحث أهميته البالغة . . . أن هذا البحث يعد بحق واحدا من البحوث الرصينة فى فكرنا الإسلامى الحديث . . .» (٣).

(١) من تعليق للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية - المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى - والأستاذ بجامعة قطر - فى ندوة القاهرة الأولى.

(٢) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد نصار - كلية أصول الدين بجامعة الأزهر .

(٣) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل - العراق .

تلك إشارات إلى نماذج من الآراء والأفكار ومن ردود الأفعال التي قوبلت بها «ورقة العمل» التي ضمت أفكار هذا البحث . . والتي دار حولها هذا الحوار .

* * *

وإذا كنت - كما أسلفت - قد سعدت بكل الآراء، حتى تلك التي اختلفت واختلف معها . . وقد استفدت بكل الملاحظات والإضافات والاقتراحات، ومن كل «المخاوف» و«المحاذير»، وذلك عندما أعدت النظر في «ورقة العمل»، التي أصبحت هذا الكتاب الذي أضعه اليوم بين يدي العلماء والمفكرين والباحثين والقراء . . فإن خطر القضية ومركزها المحوري في المشروع الحضاري الذي نسعى إلى بلورته ليكون دليل عمل لتهضة هذه الأمة، يجعلني أتوجه إلى كل قادر على أن ينقد أو ينقض أو يعلق أو يعدل أو يضيف إلى ما في هذا الكتاب، فأدعوه كي يبادر فيكتب إلى بما يعن له في هذا الموضوع . .

إنها قضية العقل المسلم . . ومبتولية كل قادر على أن ينير مساحة من طريق التهضة لهذه الأمة، التي تتكالب وتتكاثر عليها التحديات . . فلتكن الجهود الجماعية لصياغة المنهج الإسلامي السبيل إلى مواجهة هذه التحديات . . .

والله نسأل التوفيق والسداد على هذا الطريق . . إنه نعم المولى ونعم النصير .

دكتور: محمد عنارة

تجهيد عن أزمة ومآزق الفكر الإسلامي والأمة الإسلامية

بادئ ذي بدء، فإننا نطرح بين أيدي أهل الفكر والباحثين والقراء السبب الأول الذي استدعى هذا الجهد الفكري، الذي تسهم به صفحات هذا الكتاب في «مشروع فكري» ارتاد ميدانه كثير من المفكرين . . .

هذا السبب هو الإحساس المكثف والملح، لدى كثير من العلماء والمفكرين، بوجود «أزمة» يعاني منها الفكر الإسلامي، الأمر الذي أفقد الأمة الإسلامية الرائد الذي لا يكذب أهله، ودليل العمل الذي لا غنى لها عنه وهي تحاول النهوض، فوقعت الأمة في الأخرى في «الأزمة»!

وإذا كان الإحساس المكثف بوجود «الأزمة» دليل الاتفاق على قيامها ووجودها، فإن الاختلاف قائم، على نحو ما، حول تاريخها . . . وقائم كذلك حول مظاهرها . . . وقائم بدرجة أكبر حول أسبابها وحول سبل التخلص منها . . . وتلك ميادين تتطلب الاجتهاد من كل قادر عليه، في أي ميدان من الميادين . . .

إن أحدا لا يتكبر أن الفكر الإسلامي قد خلع عن عرشه، وانحسر ظله عن أغلب مملكته - إن ضعفاً - أو فسراً - وبخاصة في المساحة الأغلب من دوائر الحكم والدولة وتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي للمجتمع الإسلامي . . . وأيضاً في مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارستهم . . . ولقد حل محله في هذه المساحات فكر غريب عن الصبغة والمعايير والفضوابط الإسلامية . . . وهذا الفكر الغريب منه «الوافد البصائر» من فكر الحضارة الغربية، ومنه «الموروث المتخلف» من فكر عصر التراجع والجمود . . . وهذه الأزمة في الفكر

قد أحدثت أزمة لأمة هذا الفكر، عندما أفقدتها الاتجاه الطبيعي، وغيبشت الكثير من تصوراتها الإسلامية الجوهرية . . وجعلتها تخط في سلوكها عملاً صالحاً بآخر شيئاً! . .

وإذا كان الخلاف قائماً حول تاريخ بدء هذه الأزمة الفكرية، فلا اعتقد أن هناك خلافاً حول قدمها . . فلقد حدثت فعلاً منذ قرون عدة، وذلك عبر تطورات وتراكبات بطيئة، كطبيعة النشأة والفعل لعوامل وظواهر الفكر في حياة الأمم والحضارات . .

أما عن أسباب هذه «الأزمة» التي أفضت إلى هذا «المأزق»، فإن بعض الباحثين يراها ثمرة طبيعية لبنية الفكرية الإسلامية . . فهذه البنية - في نظر هذا الفريق - تحمل، في داخلها، أسباب قصورها الذاتي، ولقد أفضى هذا القصور، عندما اشتد عوده، إلى هذه «الأزمة»، فسهي - عندهم - أشبه ما تكون بـ «الإفلاس - الطبيعي»! . .

وعلى النقيض من هذا التصور، يراها فريق آخر أثراً لعوامل ذهنية وعارضة على الفكرية الإسلامية، أقحمت عليها إقحاماً وفرضت عليها فرضاً من خارج الذات ومن وراء الحدود . .

وإذا كنا نرفض التصور الأول، ونحفظ على التصور الثاني، فإننا نميل إلى إزجائها لعوامل عدة . . منها الخارجي المفروض بالفسير - ترغيها وترهيباً - ومنها الداخلي الناتج، لا من القصور الطبيعي، وإنما من القصور الناشئ عن الافتقار إلى إعمال قانون التجديد وسننه . . ومنها ما هو فكري - وما هو مادي : اقتصادي واجتماعي . . إلخ . . إلخ . . طوائف كثيرة طرأت على المنابع الجوهرية والبقية للفكرية الإسلامية . . وعوامل عديدة اعترضت مسيرتها، منها ما هو واحد، ومنها ما هو إفراز داخلي . . ولقد تضافرت كل هذه الطوائف والعوامل فأثمرت هذه «الأزمة» الفكرية للعقل المسلم ولأمة الإسلام . .

* * *

وجدير بالذكر أن الإحساس بهذه الأزمة، وطرح الأسئلة حول أسبابها،

والاختلاف في الإجابة عن هذه الأسئلة . . ليس بالأمر الحديث ، فمنذ يقطعة
الاجتهاد الإسلامي الفردي ، الذي تمثل في كوكبة من الأعلام - منهم الإمام الغزالي
(٤٥٠ - ٥٥٠ هـ ، ١٠٥٨ - ١١١١ م) ، والعز بن عبد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠ هـ ،
١٦٩٩ - ١٧٧٢ م) ، والقبرافي أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ - ١٢٨٥ م) ، وولي الله
الدهلوي (١١٠ - ١٧٦ هـ ، ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) ، والشيوكاني محمد بن علي
(١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ ، ١٧٦٠ - ١٨٣٤ م) - ومنذ الدعوات والحركات التي قادها
أعلام مجددون من مثل : محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦ هـ ، ١٧١٣ -
١٧٩٢ م) ، والبنوسي محمد بن علي (١٢٠٢ - ١٢٧٦ هـ ، ١٧٨٧ - ١٨٥٩ م) ،
والهندي محمد أحمد (١٢٦٠ - ١٣٠٢ هـ ، ١٨٤٤ - ١٨٨٥ م) ، والأفغاني جمال
الدين (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ، ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) . . إلخ . . والتساؤل قائم حول
هذه الأزمة ، والخلافات محتدمة حول أسبابها . . فمن ثم حول سبل تجاوزها ،
والخلاص - بالنهضة - من عائلها وأعراضها . . وذلك مع الاتفاق على أنها سبب
رئيسي من أسباب أزمة الأمة ومآزقها ، ومعلم من معالم خنودها وتخلقها .

وإذا كان هذا هو تاريخ وموقف اليقظة الإسلامية والاجتهاد الإسلامي لراء أزمة
الفكر الإسلامي ، ومآزق الأمة الإسلامية ، فلا نعتقد أن هناك مجالاً للخلاف على
ضرورة وأهمية ، بل وجوب أن ينفر قوم من مفكري الأمة ، في عصرنا الراهن ،
فيكفون على صياغة الإسلام كبديل حضاري للنموذج الغربي ، الوافد والمهيمن
على القطاع الأكبر والمؤثر من واقعنا وفكرنا . . وكبديل أيضاً لفكرية التخلف
الموروث ، التي تفل قدرات الأمة وتفيد خطاها وتفقد القدرة على الإبداع . .
وعلى أهمية وضرورة تحديد معالم هذا البديل الحضاري الإسلامي ، كدليل عمل
لكل العاملين في إطار النهضة الإسلامية ، يختلف الميادين . . سواء منهم الذين
يروون أن الأزمة فكرية ، أساساً وبالدرجة الأولى ، فيؤمنون بأن هذا الميدان هو
الوحيد الجدير بالجهاد والاجتهاد . . أو أولئك الذين يعطون الأهمية والأولوية
لميادين أخرى - سياسية كانت أو أخلاقية - . . فلا غناء عن «دليل العمل» هذا ،
بالنسبة لكل الثرقاء .

بل إن أهمية وضوح معالم هذا «الدليل - البديل» لتجاوز نطاق حاجات النهضة
في عالم الإسلام ووطنه وأمته ، لتمتد إلى ميدان «الخيار الحضاري» الذي يستشرفه

اليوم كل الذين يدركون - حتى في الغرب - طبيعة وحدة المأزق الذي يأخذ بهخناق الحضارة الغربية . . لا ليكون النموذج الإسلامي بديلاً للحضارة الغربية ، في بلادها . . فلربما كان ذلك - في المدى القريب والمنظور - حلمًا طويلاً ومثلاً خيالياً . وإنما - على الأقل - ليكون ملهمًا ومؤثرًا في تطعيم الحضارة الغربية بما يدفعها نحو التوازن والرشاد الذي يعدل مسارها ، وينقذ إنسانها . . وكل الواقعين في دوائر جاذبيتها وتأثيراتها . :

وغني عن البيان أن هناك فوائد كثيرة محققة ، لكل العاملين في الحقل الإسلامي ، من وراء الوحدة أو التقارب في الرؤية الفكرية لطبيعة هذه الأزمة - المفصحة عن أسبابها - ولنسبل تجاوزها . . ولعالم النهضة الإسلامية المنشودة - أي للمشروع الحضاري الإسلامي . . وفي مقدمة هذه الفوائد اجتماع الجهود ووحدة الطاقات الفكرية القائدة لحركة النهضة الإسلامية . . ذلك أن الانقسامات التي تشهدها الآن لطاقت الفكر وفعالياته ، إن في صفوف الإسلاميين ، أو بين عموم الإسلاميين وعموم العلمانيين ، إنما تعجز طاقات الأمة عن الفعل المناسب ، عند تقسمها بين المتنازعين الذين يتجادلون حبال الطاقات والفعاليات محولين إياها إلى : « الشيات عند نقطة الصفر » ! . .

كذلك فإن دراسة الأزمة ، إذا هي استخلصت الدروس والعبر من الفشل والإحباط اللذين أصابا دعوات وحركات وأجيال ، هزت على درب محاولات النهضة الإسلامية الحديثة . . لم ينقصها « الحماس » للتغيير . . لكنها افتقرت إلى « الاجتهاد والتجديد في الفكر » المتفقه في « الواقع » والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية ، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية . . أي أنها افتقرت إلى وضوح الرؤية . إن دراسة تاريخنا في محاولات النهضة الحديثة - من « الوهابية » إلى « السنوسية » إلى « المهدية » إلى دعوة الأفغاني وحركته - الجامعة الإسلامية - إلى « الإخوان المسلمين » وإفرازاتهم المعاصرة . . وما في هذا التاريخ - رغم إنجازاته الإيجابية الكبرى - من عشرات وإخفاقات وإحباطات . . تقطع - مثل هذه الدراسة - بأن بلورة الإسلام كبديل حضاري ، ويوضح معالمه كدليل عمل - باعتباره « المرائد الذي لا يكذب أهله » - هو السبيل إلى إنقاذ الانعطاف الجماهيرية المعاصرة نحو الإسلام من إخفاق جديد وإحباط أكيد !

إن هذه الأمة قد مَنَّ الله عليها إذ عصمها من الاجتماع على الضلال . . فلم يطبق على جميعها عموم البلوى المتمثلة في الانحراف عن منهج النبوة، حتى في أقسى ظروف الجُمُود والتراجع والانحطاط . . نعم تحققت المصاييح - فضل الأكثرين السبيل - لكن المصاييح لم تنطفئ . . ولقد حدثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن هذه الخصوصية التي ميز الله بها هذه الأمة، عندما قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك» (١).

ونحن نؤمن أن لهذه الخصوصية علاقة بكون شريعتنا ورسالة نبينا، عليه الصلاة والسلام، هما الشريعة والرسالة الخاتمة، فلا نبى بعد محمد، ولا رسالة بعد رسالة الإسلام وشريعته، ومن ثم انقضى من تاريخ هذه الأمة عموم الانحراف عن منهج النبوة وسبيل الله، لأن حدوث ذلك إنما يقتضي - وفق لطف الله - إرساله برسولاً جديداً.

لكن وجود الجماعة القائمة على الحق، والتي لا يضرها من خذلها، إنما يمثل الاستثناء من قاعدة عموم البلوى . . وهو أمر لا يعني سيادة منهاج الإسلام ولا أداء الأمة لرسالة الخلافة عن الله، والقيام بمهمة الشهداء على الناس التي أرادها لها الله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة: ١٤٣).

وهنا تبرز أهمية تلمس السبيل التي تحول الجماعة القائمة على الحق من وضع «الاستثناء» الذي يؤكد قاعدة التخلي عن منهاج الإسلام، إلى «القاعدة» التي تجعل هذا المنهاج دليل عمل الأمة وسراجها النوراني على صراط الله المستقيم . .



وتلك هي الفرصة التاريخية المواتية التي تقدمها الصحوة الإسلامية المعاصرة لأهل الفكر من الطائفة الظاهرين على الحق، لتسليح هذه الصحوة بالخيار الإسلامي الحق، وذلك حتى لا تدفع جماهيرها - كنفا قلنا - إلى إخفاق جديد وإحياء أكيدا . .

(١) رواه مسلم.

وإذا كانت الأسباب التي أشرنا إليها كافية لتحقيق اتفاقنا على أهمية وضرورة معالجة «أزمة الفكر الإسلامي» . . . فلا بد أن يفضي هذا الاتفاق إلى الاتفاق على ضرورة الاهتمام «بالمنهج» . . . فالمنهج هو الطريق . . . بل إنه - في اصطلاح العربية - «الطريق المستقيم» وليس مطلق الطريق ولا أى طريق! . . . إنه - في موضوعنا - الطريق - والنظام - والإطار الحاكم والجامع والرابط والناظم للمعالم التي تحدد مكان ومكانة الإنسان في هذا الكون . . . ورسالته في هذا الوجود . . . وعلاقته بالأغيار . . . وبصيره بعد هذه الحياة الدنيا . . . ومن هنا تأتي أهمية تحديد معالمه ، كمدخل لا غنى عنه لصياغة الإسلام كنموذج حضارى للإنسان المسلم والأمة الإسلامية ، أى لحل الأزمة الفكرية ، ببلورة معالم المشرق الحضارى الذى تستطیع الأمة ، إذا هبى انتصت إليه ، ورفعت لواءه ، ومنحته ولاعها ، ووضعته فى الممارسة والتطبيق ، أن تتغنى من إضار التخلف الموروث والاستلاب الزائد المفروض عليها من خارج الحدود . . . وعندئذ يصلح ويتصلح لها أمر معاشها - دنياها - وأمر معادها - فى الآخرة - معاً ، دونما خلل أو اختلال!

وغنى عن البيان كذلك أن هذه المهمة - مهمة تحديد معالم المنهج الإسلامى - إنما تغاير تماماً مهمة الذين يتحدثون عن «البرنامج الإسلامى» ، ويطلبونه من الداعين إلى إسلامية الحياة فى المحيط الإسلامى ، كما أنها تغاير مهمة تحديد مناهج البحث فى فروع المعرفة ومختلف العلوم . . . فتشخص أزمة الفكر الإسلامى ، وتلمس معالم المنهج الإسلامى - بالقياس إلى «البرامج الإسلامية» - و«مناهج البحث» المتخصصة والخاصة - هو أشبه ما يكون بـ «الصناعة الثقيلة» - الصناعة التحويلية - «صناعة أدوات الإنتاج» - بالقياس إلى «حرف الصناعة الخفيفة» - «صناعة أدوات الحياة اليومية» . . . وذلك إذا تصورنا - وهذا جائز تماماً - الفكر صناعة من الصناعات . . . فما نحاوله - فى تلمس معالم المنهج الإسلامى - هو المدخل الحاكم ، الذى يقضى إلى إمكانية صياغة الإسلام ، كمشروع حضارى بديل . . . وهو الذى يهينى - بدوره - للعاملين بالحقل الإسلامى أسباب وضع البرامج الإسلامية فى الميادين المختلفة ، وصياغة «مناهج البحث» الجزئية والمتخصصة ، عندما يتهاون بها ولهم الضرورى من الشروط والإمكانات . . . فمانجن بضد محاولته هو صياغة منهج الحياة الإسلامى . . . «المنهج الأم» - إذا جاز التعبير - الذى هو السبيل إلى

صياغة الإسلام، كمشروع حضارى، بما يتضمنه هذا المشروع من «برامج مرحلية» لتغيير الواقع، ومن «مناهج بحث» فى المعارف والعلوم . .

وأيضاً . . فلا بد - ونحن نحدد مهمة هذه الصفحات - من أن نجيب على هذا السؤال :

* أهو منهج «الفكر» هذا الذى نبحث فى معالمه؟ . .

* أم أنه منهج «الحياة»؟؟ . .

ونحن نبدأ إجابتنا على السؤال بالتساؤل! . . فنقول: هل هناك «مغايرة» بين «الفكر» الإسلامى وبين «الحياة» الإسلامية؟ . . ومن ثم «مغايرة» بين «المنهج» فى كل منهما؟؟ . .

إن «الفكر» الإسلامى إذا غاب «الحياة» الإسلامية، أو حتى «العزل» عنها، فقد فعاليته، وتجاوزته الحياة، بل ونسخته، لتبحث لها عن فكر جديد . . وكذلك «الحياة» الإسلامية، إذا غابت الفكر الإسلامى ضلت الطريق إلى إسلاميتها، وسقطت فى وهدة المعايير والقيم والضوابط والتصورات غير الملزمة بصيغة الإسلام فى العقيدة والشريعة والحضارة والأخلاق . . فلا بد، إذن، من تزامن وتلازم «الفكر» و«الحياة» فى منهج الإسلام . . ولا بد، إذن، من قيام العروة الوثقى، فى المنهج بين «الفكر» وبين «الحياة» .

ولكننا نقول: إن انتقاء «المغايرة» لا يثنى «التميز» و«الاختصاص» فى «المنهج» بعالم فكر الإسلام والحياة التى يرشحها الإسلام للمسلمين . .

إننا فى «الفكر» الإسلامى، لسنا بإزاء منهج واحد . . بل بإزاء «مناهج» إسلامية عديدة، تشترك فى إسلاميتها، لكنها تتمايز - دولة أنه تغاير أو تنافس - بتمايز العلوم والفنون والآداب الإسلامية والمصطلغة بصيغة الإسلام . . تلك قضية لا يختلف فيها ولا عليها أهل الذكر والاختصاص . . فمن بحاجة إلى بلورة وتحديد وصياغة المناهج الإسلامية لفكر الإسلام، مثلاً، فى علم أصول الدين وفلسفته . . وفى علم أصول الفقه وقوانينه . . وفى علوم القرآن الكريم . . وفى علوم السنة النبوية الشريفة . . بل وفى علوم العربية، التى هى لسان الإسلام، ورجاء وأداة

علومه - ديناً وحضارة - . . كذلك نحن بحاجة إلى بلورة وتحديد وضياغة المنهج الإسلامي الخاص بعلوم المادة والطبيعة ، والذي يربط أبحاثها بالغايات الإسلامية والحكم الإلهية ، والذي يحكم وظائفها وتطبيقاتها بالقيم والأخلاقيات الإسلامية . .

نحن - في هذا الميدان - بحاجة إلى «مناهج» وليس إلى «منهج واحد» . . وهي «بالتطبع» مناهج «لفكر» ، تختص بقواعد النظر والبحث والاستنباط الخاصة بكل علم أو فن من هذه العلوم والآداب والفنون . .

لكن هذه المناهج جميعاً ، لا بد - بحكم شمولية الإسلام للفكر والحياة - كل ميادين الفكر وجميع مجالات الحياة - لا بد لهذه المناهج جميعاً من الارتباط بمنهج الحياة الإسلامية ، التي هي الغاية من وراء كل العلوم وجميع الآداب ومائر الفنون ، - إقامة الحياة الإسلامية ، التي تكسب إسلاميتها بتجسيدها لفكر الإسلام ، هي الغاية الحقيقية من كل العلوم ، إذ غاية «الفكر» الإسلامي هي إقامة «الحياة» الإسلامية في الدنيا ، لتكون المعبر المفضى إلى دار الخلود . .

ومن هنا يظهر الارتباط بين منهج الفكر الإسلامي العام ، وبين منهج الحياة الإسلامية العامة . . وتظهر الصلات بين منهج الحياة الإسلامية والمناهج المتخصصة يختلف علوم الإسلام الدين وعلوم وفنون الواقع الإسلامي والحياة الإسلامية . .

وعلى ضوء هذه الإشارات ، والمحددة للقضية ، فإن ما نحن بصددده هو «منهج الفكر الإسلامي» التكافلي «إسلامية الحياة» لن يصعوبة هذا المنهج في الممارسة والتطبيق . . وليست بصدد بلورة وتحديد قوانين وقواعد المناهج الجزئية للعلوم المختلفة كما يراها منهج الإسلام . . إتنا بلازاً المنهج الكلي ، الحكم للحياة الإسلامية ، في الفكر والتطبيق . . والذي ، وإن لم تكن قواعد النظر والاستنباط والبحث في العلوم المختلفة هي منهجه الأساسية ، إلا أن معالجه - التي ترصد أهمها في الصفحات الآتية - هي مفاتيح الإضاءة ومداخل الوصول ، والمعايير الأساسية والعامة الخاتمة في مختلف ميادين «هذه المناهج الجزئية والمتنيرة لهذه العلوم والآداب والفنون» . .

إنه منهج «فكر الحياة الإسلامية» ، الزباني المصدر ، الإنساني الموضح . . الذي

يمثل معيار «الإسلامية» للحياة، بما فيها من علوم وآداب وفنون . . وهو، وإن لم تكن مهمته إبداع وصياغة قوانين النظر الخاصة بكل علم من علوم الإسلام والمسلمين، إلا أنه يطمح إلى أن يكون المدخل إلى صياغة هذه المناهج المحددة والتميزة - أو على الأقل إسهاماً في هذه المهمة الفكرية الكبرى - وذلك بواسطة صفوف أهل الذكر والاختصاص من مفكرى الإسلام في كل علم من هذه العلوم . .

ذلك هو تحديد لماهية هذا المنهج . . ولوظيفته . . ولموقعه ومكانته من المناهج الجزئية والمتخصصة لعلوم الإسلام . . فليس هو المنهج البديل، الذي يغنى عن المناهج الجزئية والمتخصصة في علوم الإسلام وحضارته . . وإنما هو منهج «فكر الحياة الإسلامية» الذي لا غنى عنه حتى في صياغة وبلورة مناهج هذه العلوم . .

لكن . . وعند هذا الحد من هذا التمهيد - وقبل الدخول في رصد معالم هذا المنهج الإسلامى - لا بد من الإجابة عن سؤال :

«هل للأئمة الإسلامية منهج إسلامى مغاير أو متميز عن مناهج أم الحضارات الأخرى ؟» . . إننا نجيب عن هذا السؤال بـ «نعم» . . وإن كنا نكتفى في حيثيات هذه الإجابة بالإشارة إلى أبرز الحقائق الموضوعية فيها . .

إن استقراء واقع مناهج العلوم والفنون، يقطع بتعدد هذه المناهج، يتعدد هذه العلوم والفنون . . فمناهج العلوم الطبيعية، التى تدرس المادة والظواهر الكونية الثابتة، تختلف وتغاير مناهج العلوم الإنسانية، التى تدرس النفس الإنسانية وظواهرها الاجتماعية المعقدة والمتغيرة بتغاير مكونات هذه النفس . . والمناهج التى تعين على تصور «عالم الغيب» لا يمكن أن تكون هى ذات المناهج التى نتصور بها «عالم الشهادة» . . ومناهج العلوم العقلية مغايرة ومتميزة عن مناهج الفنون والآداب القولية والبصرية والسعوية . .

ويؤكد صدق هذا المعنى، وضرورته أننا نتحدث، هنا، عن هذا المنهج الذى إذا سلكتاه فإنه يقضى بنا إلى شجرة : «الإنسان السوى» - بالمعنى الحضارى والاجتماعى الشامل - . . فهو منهج وإن كان زبائى المصدر، إلا أنه إنسانى الموضوع، موضوعه : أفكار وعلوم وفنون ومعارف الإنسان المسلم . . وكذلك التطبيقات والفتاوى والأخلاقيات المتميزة لهذا الإنسان المسلم عندان تطبيقات العلوم الطبيعية

ذات الحقائق العامة عالمياً . . . ولذلك فهو منهج متميز تميز هذا الإنسان المسلم، الذي تميزه عن غيره: عقيدة متميزة، وشريعة خاصة، أثمرت حضارة متميزة هي حضارة الإسلام . . .

وإذا كان دين الله، سبحانه وتعالى، واحداً، أزلاً أبداً، منذ آدم إلى محمد بن عبد الله، عليهما السلام . . . فلقد تعددت الشرائع والمناهج بتعدد أم الرسالات وحضاراتها . . . وزاد هذه الحقيقة بروزاً وتأكيداً غير العقيدة الإسلامية بعد أن أصاب الغش والتحريف جوهر التوحيد فيما سبق الرسالة للمحمدية من رسالاته، فعدا التميز، لدى أمتنا وحضارتنا، شاملاً العقيدة والشريعة كليتهما . . .

فوحدة الدين، التي حدثنا عنها القرآن الكريم عندما قال: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (البورى: ١٣) لم تعد قائمة، على النحو الواجب بالأصول الجوهرية، بعد ما أصاب عقيدة التوحيد في لاهوت الرسالات السابقة من غش وتحريف . . . الأمر الذي أكد التعددية والتمايز في الشرائع والمناهج، التي حدثنا عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَنكُم شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨).

وإذا كان ابن عباس، رضي الله عنهما، قد تحدث عن المنهج الإسلامي . . . منهج النبوة، فوصفه بأنه: «هو سبيل النبوة وستها»^(١) . . . فإن جميع ذلك يشهد على أن تميز المنهج الإسلامي هو واقع، بالملاحظة والاستقراء، كما أنه إرادة إلهية، تحدثت عنها آيات القرآن الكريم . . .

فالإسلام، إذن، منهج متميز . . . هو منهج النبوة . . . الرباني المصدر . . . الإنساني الموضوع . . . ولما كان الإسلام ديناً جامعاً . . . فلقد أحدث في الواقع والممارسة

(١) رواه البخاري .

والحياة الإنسانية أثراً جامعاً وبناءً متكاملًا . . فكانت عقيدته وشريعته - أي «الوضع الإلهي» في بنائه - بمثابة الحجر الذي ألقى في التهر، لتنداح من حوله، وبسببه، الدوائر المتعددة والمتسعة، التي ليست هي ذات الحجر، لكنها أثر من آثاره، ومرتبطة به رباط العروة الوثقى . . هكذا صنع الإسلام - كوضع إلهي - عندما وقر في القلب، وصدق العمل . . فلقد انداحت من حول عقيدته وشريعته وتوالت دوائر ولبنات صرح الحضارة الإسلامية، جهداً بشرياً، وإبداعاً إنسانياً - وليس وضعاً إلهياً - لكنه وثيق الصلة، في الروح والتوجيه، بما وضع الله، مصاغ وفق معايير الوحي، مصبوغ بصبغة الله . . سالك في «الحضارة» منهج الإسلام «الدين» .

فمنهج النبوة، الذي عبداً منهج حضارة، هو الذي تميزت به حضارتها عن غيرها، لتمييزه . . وهذه المعالم التي تميزه هي ذاتها معايير التجديد لهذه الحضارة، عندما يصيبها الجمود، وضوابط النهضة لها إذا عدت عليها عواذى الانحطاط . . ومن هنا تبرز أهمية تلمسها ورصدها وصياغتها عندما تكون المهمة الكبرى هي إنقاذ الأمة من المأزق الذي وقعت فيه والوهدة التي تردت فيها . .

وهذه الحقيقة . . حقيقة تميز الحضارة الإسلامية بتميز منهجها، هو الذي يجعل من رفضنا للنموذج الحضاري الغربي - بشقيه الليبرالي والشمولي - ومنهج الوضعي موقفاً طبيعياً، نابعاً من القانون الإلهي في تعدد وتمايز الشرائع والمناهج . . وذلك فضلاً عن قصور هذا النموذج الغربي النابع من تنكبه النهج الإيماني، حتى في صورته المسيحية، التي حرفت بعض مواضعها، ثم شوخت صورتها الغربية تشويهاً ياعد بينها وبين حقيقتها الأولى . . ومن هنا كان قبول المنهج الغربي ونموذجه الحضاري: استلاباً . . وهيمنة . . واحتواء . . وتبعية حضارية . . وانحرافاً عن النهج المؤمن . . وليس نهضة . . وتقدماً . . واعتاقاً .



والآن . . وقبل رصدها تيسير رصده من معالم المنهج الإسلامي . . لأبد من التنبيه على أننا قد اخترنا فترة خلافة الراشد الثاني عمرو بن الخطاب، رضي الله عنه، حقبة تاريخية وبيئة واقعية رشحتها كي نستخلص منها معالم تطبيقات هذا

المنهج - مع الاستثناس بإشتداداتها - فكراً ونصوصاً ومواقف - بعد هذه الحقبة التاريخية، الواقعة بين (١٣ هـ - ٦٣٤م) وبين (٢٣ هـ - ٦٤٤م) . . . اخترنا هذه الحقبة، لا لأنها صانعة هذا المنهج، وإنما كنموذج لتطبيقاته الخلاقة والمبدعة والمتطورة . . .

أما أسباب اختيار هذه الفترة لتكون منبع رصيد معالم تطبيقات هذا المنهج الإسلامي، وقبل تنبع «الخط البياني» لسيرته - صغيراً وهبوطاً - فإن في مقدماتها ما اجتمع لهذه الفترة وفيها من:

أ - أن تطبيقاتها للمنهج الإسلامي - منهج النبوة - لم تكن تحت قيادة المعصوم، صلى الله عليه وسلم، حتى يقول قائل: إنها لا تصلح للقياس عليها، إذ أتى لغير المعصومين التأسى بمنهج كان يقوم على تطبيقه معصوم، ينزل الوحي لتصويب اجتهاداته إذا خرجت عن السبيل؟ بقي عهد عمر لم تكن هناك عصمة ولا معصوم يقود التطبيق لمنهج الإسلام،

ب - خصوصية الالتزام - في هذه الفترة - بالمنهج النبوي وتطبيقه . . . وذلك قبل أن تطرأ عليه الطوارئ . . . وبخاصة تلك التي أثمرتها أحداث «الفتنة الكبرى» الأولى، التي نجم قرننها في السنوات الأخيرة من عهد الراشد الثالث عثمان بن عفان، رضي الله عنه .

ج - مع خصوصية اكتمال بناء الدولة الإسلامية . . . وخروجها من بساطة واقع دولة النبي صلى الله عليه وسلم، والصديق أبي بكر رضي الله عنه، خروجها من بساطة ذلك الواقع، إلى تعقيدات وتراكيب واقع البلاد المفتوحة، ذات الموارث الحضارية القديمة - بعد هزيمة الفرس والروم - . . . الأمر الذي - نشط العقل المسلم المجتهد، واستفقره كي يستنبط الأحكام الجديدة - من مقاصد الشريعة وتكلياتها - للواقع الجديد .

كأنت النصوص قد تنامت بختام النبوة واكتمال الدين . . . وكان الواقع ودولته قد تغير وتعد . . . فإذا بالعقل المسلم يجتهد، في التطبيق والإبداع، على النحو الذي يجعل هذه الفترة - خلافة عمر بن الخطاب - النموذج الصالح والدليل الصادق على صلاح المنهج الإسلامي لمواكبة التطور عبر الزمان والمكان . . . ذلك أن ثمرات هذا

الإبداع، في مواجهة المستحدثات، كانت بمثابة الأغصان المتجددة والمتكاثرة في أصل شجرة المنهج الإسلامي، الثابت والمرقوي من عقائد الإسلام... وعناية القسّمات والسّمات التي تمثّلت فيها أبرز معالم هذا المنهج الإسلامي، الذي نحاول تلمّسه ورصده في هذه الصفّحات... إنه الاختيار - (لفترة خلافة عمر بن الخطّاب) - الذي لا يتغيّر استحضار مشكلاتها وقضاياها إلى عصرنا الراهن، ولا صبّ واقعنا في قوالب تجاربها... وإثنا العناية هي استخلاص معالم المنهج الإسلامي من حقبة متميزة لتطبيقاته قبل مرحلة «الغبش»، وعندنا قام الدليل على عموم صلاحها للفعل عبر التطور، في الزمان والمكان:

* * *

وإذا جاز لنا - قبل تفصيل القول في معالم هذا المنهج - أن نكتفّ التعبير عن «محاوره» تلك التي يضمّنها «إطاره» فإننا نستطيع أن نقول: إنها محاور منهج إلهي المصدر إنساني الموضوع، يحكم شؤون إنسان مخلوق... الخالق واحد... يحيا في عالم مخلوق لذات الخالق الواحد... وينهض برسالة الخلافة عن ربه في عترة عالمه، وفق بنود عقد وعهد الاستخلاف، استعداداً للقاء ربه يوم المعاد والحساب والجزاء...

وأن نقول أيضاً عن «وظيفة» هذا المنهج: إنها وضوح الرؤية الإسلامية، التي تيسر الإجابة الإسلامية على تساؤلات هذا الإنسان: من أين جاء؟... وكيف يحيا؟... وإلى أين المصير؟...

فهو، إذن، منهج شمولي - جامع - شمولية رسالة الإسلام... وهو، أيضاً، متميز، تميّز رسالة الإسلام.

* * *

الله .. والإنسان .. والعالم (البداء .. والمسيرة .. والمصير)

— وحدانية الخالق المعبود

— الإنسان: الخليفة

— كون تحكمه الأسباب المخلوقة

— سبل الوعي والمعرفة

وحدانية الخالق المعبود

في التصور الإسلامي يبلغ التوحيد في مراتب التنزيه والتجريد حتماً لا نستطيع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الدهن تحديد كنه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها . . . ومن ثم فليس سوى نفى الشبه والمماثلة والتشبيه سيلاً أمام الإنسان للاقترب من التصور الأدق لهذه الوجدانية ، وما لها من تنزيه غن مشابهة المحدثات ، كل المحدثات . . . وكل ما عداها فجميعه محدثات ! ولذلك ، فإن أرقى الدرجات التي يستطيع العقل المسلم أن يصعد إليها ، على «سلم تصور الذات الإلهية» ، هي تلك التي يتلو فيها وعليها قول الله ، سبحانه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى : ١١) . . . ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص : ١-٤) . . . أما الصياغة البشرية الدقيقة ، التي تعبر عن هذه الحقيقة ، فهي كلمات السلف : « . . . كل منا خطر على نالك فالله ليس كذلك ! . . . » في ضوء ذلك نتلقى ونؤمن بالصفات التي وصف الله بها ذاته ، وتعبّد عندما نسيح بأسمائه الخمسة ، وإفراد الله سبحانه وتعالى ، بالخلق والعناية والرعاية والإنعام . . . وكذلك إفراده بالربوبية . . . يعنى تحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، من الطواغيت والأشياء والأغيار والقوى المادية والأساطير والأوهام . . . ففيه جوهر التحرير ، وقمة التحرير الذي يفك كل قيود الإنسان عندما يخص بعبوديته الذات الإلهية ، التي جلّت ، في التصور ، عن المادة ، واستهدفت شرائعها - أيضاً - تحرير هذا الإنسان وإسقاط الإضر والأغلال التي كانت تقيد عقله وتعجز خطاه ! . . .

ولقد أمعن التصور الإسلامي في التوحيد للذات الإلهية ، ونفى تنزيها عن الشبه والمشابهة ، والمثل والمماثلة عندما كشف للعقل المسلم إفراد الذات الإلهية ، دون كل من عداها وما عداها ، بهذه الوجدانية . . . فكل من عدا الله وجميع ما سواه قائم على الثنائية والأزواج والاجتماع والاشتراك . . . فقوام الأحياء - وكل ما في الكون

أحياء بمعنى ما - مؤسس على قاعدة وفلسفة التزاوج ﴿ مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ آفَيْنِ ﴾ (هود: ٤٠) و (المؤمنون: ٢٧) . . . ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يس: ٣٦) . . . وعلى الجماعية والارتفاق والتساند والتعاون والاجتماع ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنْمِئَ أَهْمًا لَكُمْ ﴾ (الأنعام: ٣٨) . . . أما الخالق، سبحانه وتعالى، فهو وحده المبتز عن الأزواج والاشتراك، أو المماثلة والتشبيه أو الحاجة والاجتماع.

بهذا التوحيد يمتلك المنهج الإسلامي خصمة يختار بها، وتمييزه عن كل المناهج والشرائع والديانات والعلبيقات غير الإسلامية . . . والوعي بهذه الحقيقة يدعو الإسلاميين إلى أعمال هذه القسمة: ليزول «الغيش»؛ وذلك حتى لا يطمس بقاء التوحيد والتزوية الإسلامي . . . وحتى تظل هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - سمة التوحيد والتزوية - فاعلة فعلها، وبكل طاقاتها، في تحرير الإنسان من العبودية لغير الله . . . فهي، إذن، سمة في منهج حضاري، تنهض بالدور الأول في الصياغة لهذا الإنسان كي يكون حراً . . . وليست قضية نظرية يقف فعلها عند مجرد التصور الإنساني لذات الله.

لقد كان «الغيش»، ثم التحريف الذي أصاب عقيدة التوحيد في المسيحية، سواء منه ذلك الذي أُلها من «الغترصية» - الباطنية - الشرقية، أو من «المادية» - الوثنية - الرومانية - الإغريقية، بداية انتقال التصور المسيحي إلى نقاء عقيدة التوحيد، الأمر الذي طوع المسيحية - في صيورتها الغربية - بل والشرقية منذ هزيمة التوحيد في لاهوت الكنائس الشرقية - والذي مثل آريوس (المتوفى ٣٣٦م) - بعد إدانة الأريوسية^(١) في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م - كانت تلك البداية هي نهاية

(١) الأريوسية: هي الاتجاه الموحد في المسيحية الشرقية، منسوب إلى أريوس، وفي ميلاده خلاف بين سنوات ٢٥٦، أو ٢٧٠، أو ٢٨٠. وكانت وفاته سنة ٣٣٦م. ولقد جمع أريوس بين علوم مدرسة أنطاكية ومدرسة الإسكندرية، وكان واحداً من رجال الدين بالإسكندرية، وتتميز نزعة بالانكاز الروحية المسيح، عليه السلام، فإله، في الأريوسية، جوهر أزلي أحد لم يلد ولم يولد، وكل ما سواه مخلوق، حتى «الكلمة» لأنها تغيرها من المخلوقات، مخلوقة من لا شيء . . . وليست من جوهر الله في شيء . . . ولقد أدانته وأتباعه ونزعتهم مجمع «نيقية» الذي دعا إليه الإمبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥م، ثم نصرته مجمع القلمس بعد عشر سنوات، ولكن الأريوسية ضعفت بعد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م بعد وفاة أنصارها الأرثوذكس، وبسبب اضطهاد الدولة البيزنطية لدعاتها، واعتبارها هرطقة وبدعة مخالفة لقانون الإيمان الذي صاغه مجمع نيقية سنة ٣٢٥م وإن ظلت موجودة حتى ظهور الإسلام . . . انظر (دائرة المعارف) - بإشراف أفرام النستاني - طبعة بيروت سنة ١٩٥٦م.

العلاقة بين المسيحية وبين نقاء عقيدة التوحيد . . الأمر الذي طوع لاهوتها وكنايتها ، ومن ثم إسمائها لعبادة المادة والمال والأشياء والأغيار وسلطة الأحرار والرهبان ، فعدت هامشاً في الحضارة الغربية ذات الطابع المادي ، والتي تسرى في عروقها بثايا وثنية اليونان القدماء . . حتى لقد صدق قاضى القضاة عبد الحبار بن أحمد (٤١٥هـ - ١٠٢٤م) عندما يرصد التحول الذى أصاب المسيحية الشرقية بعدما تخربت قلال : «إن النصرانية عندما دخلت روما ، لم تنحصر روما ، ولكن النصرانية هي التي تزومت» ١٩ . .

إن السند الأول والأعظم والدائم الذى يحصم الإنسان من الضعف والتسليم والاستسلام لقوى الغرائز والشهوات المتبعثة من داخله ، ولقوى المادة والاستبداد المحيطة به ، إن هذا السند العاصم والملجأ الكافل والمدد المعين هو الإيمان بالله الواحد ، قوة فوق كل القوى ، بل خالقة وقاهرة لكل ما فى الكون من قوى . وهنا ، وبهذا المعنى يصبح التوحيد فى الألوهية ، وتصبح شهادة : (لا إله إلا الله) ، ونداء : (الله أكبر) الطاقة العظمى والدائمة الفعل فى تحرير الإنسان ، وإطلاق طاقاته الفاعلة من أسر قوى الغرائز والشهوات والأشياء والأغيار والطواغيت . .

هكذا يصبح أفراد الله سبحانه وتعالى بالألوهية والربوبية طاقة خلاقة دائمة الفعل والتأثير ، تدفع الأمة الإسلامية وتعين أبنائها ، إذا هم وعوا حقيقتها ، وأزالوا الغش عن تصوراتهم لها . . تدفعهم وتعينهم على مواجهة هيمنة القوى الخارجية ، التى تفرض على ديار الإسلام وأمتة الاستلاب الفكرى والنهب الاقتصادى والإلحاق العسكرى والتبعية السياسية . . وعلى مواجهة الطواغيت الذين يتزاحمون على مسرح الحياة الإسلامية ، طالبين أن يعبدوا مع الله أو من دون الله طواغيت الاستبداد السياسى . . والاستبداد المالى . . وطواغيت العصية الظالمة ، قلبية ووطنية وقومية وعنصرية . . وطواغيت الذات والغرائز والشهوات . . إلخ . .

إن التوحيد الإسلامى ، ليس كلبية ينطلق بها الإنسان ، ولا هو مجرد تصور فلسفى لعلاقة الإنسان بالخالق . . وإنما هو ثورة تحريرية ، تعتق الإنسان ، بكل طاقاته ، من العبودية لكل الأغيار ، فى ذات اللحظة التى يخلص فيها أفراد الله ، سبحانه ،

بخالص العبودية وتكاملها . إنه التحقيق الكامل لانتماء هذا الإنسان إلى الله . . وهو الانتماء الذي يعصم هذا الإنسان من كل ألوان الضعف التي تدفع به إلى هوى الاغتراب . .

إن أفراد الله بالوجدانية والربوبية هو الذي يجعل الإيمان بالله الروح السارية والقوة الموجهة لكل أعمال الإنسان . . فيصبح الإبداع البشري الخير ، أيا كانت مبادئه ، صلاة خاشعة في محراب الكون لمن خلقه ويرعاه . .

فإذا غاب هذا المفهوم للتوحيد ، أو تغيشت صورته ، فلا غاصم للإنسان من عبادة عجل السامري - عبادة الذهب - كما فعل قدماء بني إسرائيل . . أو عبادة اللذة والشهوات والذات والمال والأشياء ، كما هو حال الحضارة الغربية «المسيحية» الآن . تلك الحضارة التي قال فيها نفر من أبنائها : إن أهلها يعبدون «البنك» ستة أيام في الأسبوع ، ثم يذهب نفر منهم إلى الكنيسة في اليوم السابع - وذلك دون أن تغيب صورة «البنك» عنهم أثناء القداس ! . .

إن هذا التوحيد الإسلامي فلسفة متميزة لعلاقة متميزة تجمع الإنسان بالوجود والوجود . . فالإنسان مخلوق لله ، وهو خلقته المكلف بحضار العالم وفق مقاصد الشريعة - عقد وعهد الاختلاف - وهو والطبيعة - بقواها وظواهرها - مخلوقات تأتلف بعلاقة التساند والارتفاق . . وكل المخلوقات أم وجماعات . . وهي مع كل ما في السماوات والأرضين وما بينهما ترتبط برباط العبودية لله والتسبيح له - سبحانه وتعالى - وكذلك الحال بين الجسد والروح . . والذات والموضوع . . والدين والدنيا . . والعلم والدين . . والعلم والأخلاق . . والدنيا والآخرة . . والكواكب والأجرام والمجرات . . وعالم الغيب والشهادة . . والأسباب والغايات . . والبعد الذاتي والاجتماعي للإيمان . . فالكل مجموع برباط التوحيد . . على النحو الذي يجعل الوجود بأسره ، بمن فيه وما فيه ، محكومًا بقانون النظام والانتظام ، الصادر عن الواحد القادر ، الذي منه البدء ، ومنه المسيرة ، وإليه المصير . . خلق كل شيء فقدره تقديرًا .

لقد كان التوحيد الإسلامي ، وما يزال ، هو سبيل هوية الأمة ، ومن ثم توحيد موقفها الفكري في العقائد والشرائع ، في الثوابت والأصول والأركان . . وتبعًا

لذلك، وانطلاقاً منه، السبيل لتوحيد موقفها الفلسفي والمعرفي في خضم الصراعات والتحديات الحضارية التي أحاطت وتحيط بها، منذ ظهور الإسلام وحتى عصرنا الراهن . . . وأيضاً، السبيل لتوحيد موقفها العملي في معركة النهضة الحضارية التي هي طرق نجاتها من التخلف الموروث، والذي يكرسه التخريب بالمسخ والنسخ والتشويه لهويتها الإسلامية . . . لقد صنع التوحيد الإسلامي ذلك مع المسلمين الأوائل، الذين كانوا قبل إشراق شمس حطيا هشا لثيران الجاهلية، فتحولوا بشورته في تصور الكون إلى ثورة غيرت الواقع بالإحياء الإسلامي وبالتوحيد الإسلامي وبالتقدم الإسلامي وبالانضواء الإسلامية، بعد الموات والتشردم، والتخلف والجاهلية التي سبقت إشراق شمس هذا التوحيد . . . وهو قادر على أن يصنع ذلك بنا ولنا دائماً وأبداً، شريطة أن نراه كما رآه سلفنا الصالح من رجال الصدر الأول: جوهرة التدين . . . وفلسفة التصور للكون، والصانع الأول لوحدة الأمة - داخلها - ﴿رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩) - وفي مواجهة الأعداء - ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ (الفتح: ٢٩) . ﴿أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤).

إن الموحدين في «الحق» توحيداً حقيقياً هو الإنسان الذي لا يقبل الدنية في دينه أو دنياه! . . .

* إنه نموذج من فتية أهل الكهف الذين رفضوا ما ساد في قومهم من العبودية للأغيار . . . ﴿قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا (١٤) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ أَنْزَلْنَاهُ عَلَى الْقَوْمِ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (الكهف: ١٤، ١٥).

* إنه نموذج المغيرة بن شعبه، عندما دخل يوم القادسية على «ريستم»، قائد الفرس، فعجب من عبادتهم للملوك والطبقات والألقاب . . . وقال لهم: «إنا نعشر العرب سواء، لا يستعبد بعضنا بعضاً . . . فلقد أحيانا الله، تعالى، بالإسلام، أما أنتم فإن بعضكم أرباب بعض! ولقد تيقنت الآن أن أمركم مضمحل! فليس يقوم ملك على هذه السيرة ولا على هذه العقول؟!» .

* إنه النموذج المؤمن الذي يصل به الإسلام في مراتب العزة إلى الحد الذي تحدث عنه القرآن الكريم فقال : ﴿... وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون : ٨)
والسرفى لامتلاكه هذه العزة هو تحرره ، بالتوحيد ، من عبودية الأغيار ، لأنه يؤمن ويفقه قول الله سبحانه : ﴿... مَنْ كَانَ يُرِيدَ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ (فاطر : ١٠)
فالتوحيد ، الذي يجعل (الله العزة جميعاً) هو الذي يحرر المؤمن من عبودية الطواغيت والأغيار فيجعل له (العزة) مع الله ومع رسوله ، عليه الصلاة والسلام
* إنه النموذج «الإنسان - الربانى» ، الذي إذا أقسم على الله أبره الله ، لأن التوحيد قد حرره من عبودية الأغيار ، فضمن له إخلاصُ العبودية لله بلوغ حرية وفعالية من صار الله القادر : سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمِعُ بِهِ ، وَغِيَنَهُ الَّتِي يَبْضُرُ بِهَا ، وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا ورجله الَّتِي تَمْشِي بِهَا ، فَأَنَّى لِقْوَةُ أُخْرَى أَنْ تَقُلَ هَذَا الْعِزْمَ وَالْفَعْلَ الرَّبَانِي فِي هَذَا الْإِنْسَانِ !

* إنه النموذج الذي يرتقى به التوحيد على سلم التحرير إلى حيث المديحة التي يشر الله ، سبحانه وتعالى ، بها هذا الإنسان الربانى ، عندما قال - كما فى المآثور :
عَبْدِي أَطْعَمْنِي ، تَكُنْ رَبَانِيًا ، تَقُولُ لِلشَّيْءِ : كُنْ ، فَيَكُونُ !
تلك بعض سمات ووظائف التوحيد فى منهج الإسلام .



الإنسان، الخليفة

وإذا كانت تلك هي مكانة الذات الإلهية، وهذا هو مبلغ تزيينها في تصور المنهج الإسلامي . . فأين موقع «الإنسان» ومكانه في هذا المنهج؟ . .

هنا أيضا، يتميز المنهج الإسلامي . . ففي الوقت الذي ذهبت فيه مذاهب وفلسفات إلى تقديم الإنسان في صورة «الحقير-الفاني»، الذي يكمن سر خلاصه، وتحلي حقيقته نجاته في «الفناء» بالكل أو بالمطلق - كما هو الحال في «النرفانا» Nirvana الهندية - حتى لقد جعلت من تخليب الجسد وتخوير المادة وإدارة الظاهر لطيمات الحياة، ميراثا للتقدم الإنساني على درب الخلاص، ومعارج لارتقاء النفس على طريق الفناء والامحاء! . .

في الوقت الذي رأينا فيه نقيض هذا المذهب، في صورة النزعة المادية التي «ألهمت الإنسان»، سواء بتصوره سيد الكون، أو «بأئسكتها الإله» - عندما تصوره بطلا . . أو عندما قالت بالحلول والتجسد والاتحاد . .

في الوقت الذي تطرفت فيه هذه المذاهب في النظر إلى موقع الإنسان وتصور مكانه ومكانته في هذا الوجود - وبالنسبة إلى الله، وإلى العالم - وجدنا المنهج الإسلامي يتخذ الموقف «الوسط - العادل - الحق» في هذا الموضوع . .

قال الله هو الحق الخالق الواحد . . والإنسان هو الخليفة الذي اصطفاه لعمارة هذا الكون . . فهو ليس الحقير الذي يكمن خلاصه في «الفناء والامحاء»، لأنه سيد في الكون، وسخر الله له ظواهره وقواه، لكنه ليس سيد هذا الكون، وإنما سيد فيه . . وسيادته في هذا الكون هي «نعمة» أنعم بها عليه سيد هذا الوجود، نكرما له، وتمكيننا من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة هذا الكون وترقيته وفقا لبتود عهد الاستخلاف . . فهي - أي هذه «السيادة - الإنسانية» - إنما قامت بمقتضى التكليف

الإلهي، والتفويض الرباني من المولى سبحانه وتعالى سيد هذا الكون وخالفه وزايعه، وهي محكومة بروح عهد الاستخلاف وإطار الأمانة والتوكيل الذي حمّله الله فيه وبه الأمانة التي أشفق من حملتها من عداء من المخلوقات، إنه الخليفة عن الله في عمارة الأرض، بكل ما في الخلافة من تميز يمتاز به المنهج الإسلامي عن غيره من المناهج التي حكمت غير الإسلام من الديانات والفلسفات .

إنه الخليفة عن الله ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة : ٣٠) .

وهو الخليفة الذي انفرد بحمل الأمانة ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب : ٧٢) .

وكل ما بيده فإن له فيه وعليه السلطة والسلطان . لكن ليست سلطة السيد وسلطانه، وإنما سلطة الخليفة وسلطان الوكيل المحكومين بنطاق عهد الاستخلاف وعقد التوكيل ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْقُضُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُتَخَلِّفِينَ فِيهِ قَالُوا آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْقُضُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد : ٧) .

وكل متسعى لهذا الخليفة في إطار عهد الاستخلاف ونطاقه هو عبادة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات : ٥٦) .

* * *

وإذا كان مكان الإنسان من الله - في المنهج الإسلامي - هو مكان الخليفة، حامل الأمانة، المحكوم إطار تكليفه بعهد الاستخلاف الذي هو في الجوهر والحقيقة: المنهج الإسلامي . . . فإن مكانه في الطبيعة وقواها وظواهرها وما أودع الله فيها من خيرات، هو مكان « الوكيل » الذي سخر الله له هذه الطبيعة تسخيراً معللاً ومحكوماً بالحكمة الإلهية من وراء هذا التسخير . فالإنسان زميل للطبيعة، في الخلق، وليس عدواً لها . . . وهي مسخرة له مسيلاً لأداء الأمانة التي حمّلها ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ (إبراهيم : ٣٢ ، ٣٣) .

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ﴾
(لقمان: ٢٠).

إنه تمخير الارتفاق، للاستعانة والاتساق، وليس تمخير السخرة والإذلال والتدمير! . .

إذن . . «فموقع» الإنسان - من الله^(١) ومن الكون - في المنهج الإسلامي - موقع «الوسط» . العدل . الحق . . فهو ليس محور الكون وسيدته، وإنما هو خليفة الله فيه . وسلطانه في عالمه وسيادته على الطبيعة ليس مطلقاً ولا هي بالسيادة المطلقة، وإنما يحكمه ويحكمها إطار وجود عهد الاستخلاق . . ومن هنا يأتي مكان ومقام «الوسطية» في المنهج الإسلامي، فيراها «العدمية الالامة» و«زاوية الرؤية» التي تميز المنهج عن غيره إلى حد كبير . .

وإذا كانت غيبة هذا التصور لمكانة الإنسان - خليفة عن الله، سبحانه، لعمارة عالمه - قد جعلت التصورات المادية تنطرف لتري الإنسان سيد هذا الكون وإلهه، حتى لقد تصورت الله إنساناً - كما أشرنا - فجعلته - في الوثنية اليونانية - بطلاً . . كما جعلته - في لاهوت المسيحية التي طوعشها وحرفت توحيدها - حلاً في الإنسان . . إذا كان هذا هو أثر غياب النظرة الوسطية لمكانة الإنسان في الكون وموقعه في الوجود، لدى الانحراف المادي، فإن أثر غياب هذه الفلسفة الوسطية على جبهة «الغوص»^(٢) - الباطني - ولدى امتداده في «التصوف الفلسفي» - لا يقل خطلاً وخطأ! . .

(١) بعد الذي فكرناه عن التصور الإسلامي الذي يتره الذات الإلهية عن مشابهة المحدثات، ومن ثم عن التجسد والتحيز في المكان . . فنبى عن البيان أن الحديث هنا عن «مواقع» مغنوية و«مجازية» لأصل لها بالتجسيد والتشبيه .

(٢) الغوصية - نسبة إلى «غوصيص»، أي «المعرفة» . وهي نزعة فلسفية ودينية قائمة على التلقيق بين الفلسفة والدين، ازدهرت في المناخ الحضاري الهليني بالشرق القديم، وخاصة في فارس - وفكرتها المحورية قائمة على أن «المعرفة» هي طريق الخلاص، وليس الإيمان الديني، سواء أكانت انصوح أو العقل أو هما معاً سبيل هذا الإيمان . . والغوصية في بداياتها مزيج من الهيلينية اليونانية، والقبيلية الميراثية - الديانة الشعبية للإسرائيليين - والمزدكية والماتوية - بلباذهب الفرس القدماء - . وهي تميل للمخلص سبيل التجوية الروحية الذاتية، التي ترتقي بضاعها على طريق القناء في المطلق والكل . . وليس طريق الشريعة، عقلية كانت أو مسمية . . ولقد لعبت الغوصية الدور الأعظم في إفساد ثقافتنا عقيدة التوحيد بالمسيحية . . ثم حاولت ذلك في الإسلام، فنصحت بخلق نيار التصوف الفلسفي، وخاصة عند القائلين من أقطاب الوحدة الوجودية وطريق الغوصية وإن تيج وصديق طردبا بالنسبة لأحد من الخاصة، إلا أنه مندمر لانجتماعية الإنسان، ففسد لعقائد العائقة، الذين يستحيل عليهم سنوك طريقها في الخلاص!

فالتصوف الفلسفي، ذو الخذور والمنطلقات الغنوصية الباطنية ينفي أي وجود حقيقي للإنسان، عندما ينفي حقيقة الوجود عن ما سوى الله... فأصحاب وحدة الوجود منهم يقولون: إن وجود الله هو عين وجود العالم، فلا يشبّهون أي وجود للعالم، بما فيه الإنسان!

والقائلون منهم بالأثنية - الله والعالم - يقولون: إن الوجود الحقيقي هو الله وحده، وإن وجود ما سواه - العالم والإنسان - وهم وظل!... فتتفق مذاهبهم على «تهميش» واحتقار هذا الإنسان، عندما يجمعون على نفي تعاليته كخليفة عن الله.

* * *

كون تحكمه الأسباب المخلوقة

في المنظور الإسلامي : الإنسان هو أفضل المخلوقات . . لكنه أحد المخلوقات ،
التي تمجّل عن تعداد الإنسان . . وفي قصة الخلق ، كما عرض لها القرآن الكريم ،
تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق ، فنفسهم أن الكون والعالم موجود
وجوداً موضوعياً ومستقلاً عن الإنسان . . فالوجود المستقل للعالم حقيقة لا خلاف
عليها بنظر الإسلام . . بل إن خلقه ووجوده سابق على خلق الإنسان . . ﴿ قُلْ
أَنْتُمْ لَكُمْ كُفْرُونٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٩)
وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين
(١٠) ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا
طائعين (١١) فقضاها سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء
الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم ﴿ (فصلت : ٩ - ١٢) . . ﴿ إِذْ قَالَ
رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ
سَاجِدِينَ ﴿ (ص : ٧١ ، ٧٢) .

وهذا العالم - الذي هو خلق الله - بسبب من أنه خلق الله الواحد الحكيم - المتزه
في خلقه عن العبث - قد حكمته وتحكمه - في كل صغيرة وكبيرة - السنن والقوانين
التي ، هي الأخرى ، مخلوقة لله ، أودعها وركبها في ذات الطبيعة وظواهرها
وقواها . . فكان النظام والانتظام الذي يبهز العقل الإنساني يوماً بعد يوم كلما
اكتشفت جزئية أو حقيقة من جزئيات وحقائق هذا النظام والانتظام . .

لقد خلق الله هذا العالم لحكمة وعلة غائية، وعلى نحو ما قدّر وأزاد (١) .
وعلمنا وأعلمنا أن السنن (٢) والقوانين حاكمة لهذا العالم في الخلق والابتداء . .
﴿ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ (يونس : ٥) .
﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾ (الفرقان : ٢) .

﴿ سبّح اسم ربك الأعلى (١) الذي خلق فسوى (٢) والذي قدر فهدى ﴾
(الأعلى : ١-٣) .

﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعين (٣٨) ما خلقناهما إلا بالحق
ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ (الدخان : ٣٨ ، ٣٩) .

﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار ﴾ (صن : ٢٧) .

فسيئة الله ، أي ما جرى به نظامه . . قد حكمت خلق هذا العالم ووجوده في
الابتداء عندما فطره ولم يك من قبل شيئا مذكورا . .

وهذه الستة . . النظام . . القانون . . قد جعلها الله خلقا ميثوثا في أجزاء هذا
الوجود ، سماء وأرضا وأفلاكا . . فحكمت سير ومميرة هذا العالم غير تاريخه ،
وفق الحكمة الإلهية التي قدرها سبحانه ، فتاريخ كل شيء في هذا الوجود ، قبل
حكيمته ، هو أيضا ، السنن والقوانين . . ﴿ سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد

(١) في استخدامنا للمصطلحات نود أن نشير إلى أننا نعني بـ «العلة» : ما يتوقف عليه وجود الشيء ،
ويكون خارجا مؤثرا فيه . . وهذا المعنى «المعللة» هو معنى «السبب» ، أما «الحكمة» : فهي العاية ، أي
ما من أجله يكون الشيء أو العمل . فإذا قلنا «العلة الغائية» ، فإننا نعني بها ما يوجد الشيء لأجله ،
وذلك غيضا لها عن «العلة الساعلة» . التي هي : التعامل المباشر في إحداث أثر أو معلوك ما ، انظر :
الخرجاني «التعريفات» طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ م . و«المعجم الفلسفي» وضع مجمع اللغة
العربية - القاهرة - طبعة القاهرة سنة ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م .

(٢) نحن نستخدم «السنن» هنا ، وجمعها «سنن» بمعنى القرآني ، فسيئة الله : هي ما جرى به نظامه في
خلقه . انظر (معجم الفاظ القرآن) - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة - طبعة القاهرة سنة
١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠ م .

لَسْتَنَا تَحْوِيلًا ﴿ (الإسراء: ٧٧) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿ (الأحزاب: ٣٨) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿ (الأحزاب: ٦٢) ﴿ قَهْلَ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿ (فاطر: ٤٣) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿ (الفتح: ٢٣) .

وحتى التغيير والتبديل الذي يبدعه الله في هذا الوجود، قد شاءت حكمته في انتظام الوجود أن تحكمه السنن والقوانين، فيتنزه عن الصدفة والعفوية والعشوائية . . . كذلك؛ فإن فعل الله هذا - في التغيير - لا يتخذ - بالعالم والفعل المقدور للإنسان - صورة الجبر والختم الذي يجعله خارجاً عن اتساق السنن والقوانين، ملغياً الحرية خليفته فيما هو مقدر له من الأفعال . . . فلقد شاءت حكمة الله، سبحانه وتعالى - كمالاً وانتظام ونظام الكون بالسنن والقوانين - أن تكون حرية الإنسان في التغيير هي الأخرى سنة حاكمة فيما تغييره مقدر لهذا الإنسان، ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الزمر: ١١) ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال: ٥٣) .

والنبوات والرسالات، التي مثلت سبل الهداية من الضلال، والتغيير الإلهي لما عليه الناس من ظلم وظلمات . . . قد حكمتها، هي الأخرى، السنن والقوانين . . . في الاصطفاء . . . ونزول الوحي بلسان أمة الدعوة، وإزاحة العلة ونفى الحرج بتيسير بلوغ الدعوة . . . وعدم تكليف ما لا يطاق . . . والإعانة بشروط التكليف . . . وإقامة الأعلام المعجزة، من جنس ما برعت فيه أمة الدعوة . . . إلخ . . . إلخ . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ﴾ (يوسف: ١٠٩) . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ (إبراهيم: ٤) . . . ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر: ٢٤) . . . ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: ١٥) . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (سبا: ٣٤) .

فحتى النبوات والرسالات والمعجزات . . . أي ما هو بخارق للعادة، هي مسيرة الإنسان وتاريخه على درب التغيير . . . محكومة، هي كذلك، بالسنن والقوانين في

الاصطفاء والإعجاز والفعل - (الدعوة) - وفي ردود الأفعال من قبل المدعوين . .
إلخ . . إلخ .

وكما حكمت السين والقوانين هذا العالم . . في الخلق والمسير . . كذلك تحكمه
في المصير ، ففي الإيجاد حكمته ، وفي الأعمال حكمته ، وفي الجزاء غاية وحكمته ،
تنفي العيشية عن الحياة والأعمال : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا
تَرْجِعُونَ ﴾ (المؤمنون : ١١٥) . . ﴿ إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا
يَكْفُرُونَ ﴾ (يونس : ٤) . . ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ
هُمْ الْفَائِزُونَ ﴾ (الحشر : ٢) . . ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا
فَمُتْلَاقٍ ﴾ (الانشقاق : ٦) . . ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (٧) ومن يعمل مثقال
ذرة شراً يره ﴾ (الزلزلة ٧، ٨) .

فالحكمة . . والسنة . . والقانون . . والعلة . . والغائية : روابط وجوامع أفادت
وتقيد هذا العالم النظام والأنظام ، إن في الخلق أو المسيرة أو المصير ، شاء الله ذلك
وخلقه في الكون المادي ، بعوالمه المختلفة وظواهره وقواه المتعددة . . وكذلك في
عالم الإنسان :

﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلَمُونَ ﴾ (٣٧) والشمس تجري لمستقر لها
ذلك تقدير العزيز العليم (٣٨) والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم (٣٩) لا
الشمس ينتهي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾
(يس : ٣٧ ، ٤٠) ، سبحانه وتعالى : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾
(الأحزاب : ٣٨) .

* * *

ولهذه الحقيقة الموضوعية ، التي أُلح ويلخ القرآن الكريم بها على العقل المسلم ،
لم يعرف المنهج الإسلامي غموضاً يجعل المسلم متردداً في الإيمان بحقيقة وجود
العلية والنتيية الحاكمة في هذا الوجود ، المادي منه والإنساني . . وإذا كان «السبب»

هو ما يترتب عليه مُسَبَّب ، «عقلاً أو واقعا» فإن العقل مهياً للإيمان بوجود السببية الحاكمة لعوالم المادة والأحياء والأفكار . . . تضافر في نهجته لهذا الإيمان نظره في كتاب الدين - (القرآن الكريم) - ونظره في كتاب الكون - (الطبيعة وظواهرها) . . . فالنظر في المسببات - المخلوقات والمصنوعات - طريق إسلامي لمعرفة السبب الموجود لها، سبحانه وتعالى . . . الأمر الذي يشهد على قيام السببية وعلو مقامها في الاستدلال الإسلامي . . . والاهتداء إلى السبب هو الطريق الآمن لبلوغ الغايات والمسببات ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْتَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٣) إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيلًا (٨٤) فَاتَّبَعَ سَبِيلًا (الكهف: ٨٣ - ٨٥) . . . فاده إلى تحقيق الغايات والمسببات . . .



وعند هذا المقام من هذا الحديث . . . من حق الإنسان أن يتساءل :

إذا كان هذا هو مبلغ الوضوح والحسم في المنهج الإسلامي إزاء العلنية والسببية فيما هو مخلوق . . . فلم . . . «قيم كإن الخلاف الشهير» بترائنا، حول هذا الأمر، بين أنصار السببية ومنكريها؟! . . .

وكيف ذاعت عداوة الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ، ١٠٥٨ - ١١١١ م) للسببية، فأنكر ضرورة الترابط بين الأسباب والمسببات - في كتابه (تهافت الفلاسفة) - وسمّاها - أي العلاقة - «الاقتران»، وجعله «عادة» وأنكر أن يكون قانوناً ضرورياً .

وكيف اشتهرت - كذلك - معارضة ابن رشد، الحفيد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ، ١١٢٦ - ١١٩٨ م) للغزالي في هذه القضية، ورده عليه بكتابه (تهافت التهافت)؟! . . .

أما نحن، فلأننا نرى أن ليسا قد حدث في هذا الموضوع .

ذلك أن الموقف من السببية، ومن علاقة الأسباب بالمسببات، قد توزعت وتوزعه هذه المواقف لهذه الأطراف:

أ - موقف الذين ينكرون الأسباب - كل الأسباب - وينكرون ارتباط كل المسببات بأية أسباب - بما في ذلك السبب الأول لهذا الوجود - ويعودون بكل موجود إلى

الصدفة والاتفاق . . وهذا الموقف لم يقل به أحد من أهل الإسلام . . فالعلاقة مثبتة بين قائله وبين الإسلام! . .

ب - وموقف الذين يؤمنون بوجود الأسباب ، ويقرون بعلاقة الفعل الضرورية لهذه الأسباب في مسبباتها . . ويرون أن هذه الأسباب المركبة في المادة وقواها وظواهرها ، وفي الإنسان ، هي «أسباب ذاتية» ، وليست مخلوقة لخالق وراءها ومفارق لمادتها . . إما لأنهم يجهلون وجود هذا الخالق ، أو يتصورونه على الصورة التي تصوره عليها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) محركاً أول ، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها فيه . . وهذا الموقف - أيضاً - لم يقل به أحد من أهل الإسلام . . وأخصى ما يمكن أن يوجد في تراثنا عنه ، أن نجد «شروح» بعض فلاسفتنا هذه المقولة اليونانية . . مجرد شروح . . وشروح الكفر - كناقله - ليس بكافر ، كما يقولون! . .

ج - والموقف الثالث هو موقف الإسلام ، وكل مفكره - على تفاوت في العبارة - بسبب التفاوت في جانب التركيز والاهتمام ، تبعاً لتفاوت الأمر الذي يحذره المفكر ويراه الخطر على نقاء الاعتقاد الإسلامي في هذا الموضوع! . .

هذا الموقف الإسلامي ، من السببية ، قد اجتمع كل مفكري الإسلام حول محوره وجوهره ، فقالوا بالسببية ، وبوجود الأسباب ، وبقيام العلاقة بينها وبين المسببات . . لكنهم قالوا - جميعاً أيضاً - : إن جميع هذه الأسباب ، المركبة في الأشياء ، مخلوقة هي أيضاً لخالق هذه الأشياء ، وإن عملها في مسبباتها لا يعنى انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها ، إذا هو ، سبحانه ، شاء إخراج الأمر من «العادة» إلى «خارق العادة» ، لحكمة يريد بها الله . . :

فليس هناك ، في الإسلام ، من ينكر الأسباب - تركيبها . . وعملها - وأيضاً ليس هناك من ينكر أنها مخلوقة للخالق الواحد المفارق لمادتها وعالمها ، والقادر على خرق «عادة عملها» والارتباط بينها وبين مسبباتها» ، عندما يريد ، سبحانه ، إقامة الأعلام المعجزة ، والآيات البيّنات المتحدية والشاهدة على الإعجاز .

وعندما كان يشتد جذر المفكر من الفكر المتكرر للسببية ، يكون تركيز عبارته على إبراز السببية وارتباط الأسباب بالمسببات ، وعندما يكون المحذور وموطن الخدر هو

الفكر الذي يجعل عمل الأسباب ذاتياً ومستقلاً عن مسبب الأسباب، يكون التركيز في عبارة المفكر على إبراز نسبة حقيقة العمل إلى مسبب الأسباب، وليس إلى هذه الأسباب...!

تلك هي القضية، وهذه هي الملاحظات التي أشاعت وهم الاختلاف الإسلامي حول قضية لم يدع الإسلام مجالاً لخلاف فيها أو عليها.

ولعل ما يدعم هذا التصور الذي تصوره لواقعة «الخلاف المزعوم» هذا، أن يورد - للاستيناس - ثلاث عبارات: اثنتان منها لطرفي هذا «الخلاف المزعوم»... الخزالي، وابن رشد، والثالثة لسابق عليهما، هو الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ، ٧٨٠ - ٨٦٩ م) ففيها يتجلى اجتماع «المتكلمين» و«الفلاسفة»، بين الفرق والتيارات المتميزة، على هذا الموقف الإسلامي الذي جلاء الإسلام في قضية السببية وعلاقة الأسباب بالمسببات...!

* قال الخزالي - الذي شاع عنه إنكار، السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات - لم يصنع أكثر من الحذر والتحذير من أن يكون الحديث عن علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات مغضباً إلى القول بالسببية الذاتية، التي تنكر السبب الأول، أو تنكر إمكان وجواز تدخله لنقض «العادة» وإيقاف عمل الأسباب في المسببات بواسطة أسباب أخرى غير عادية يوجد لها سببها...! أي أنه لا ينكر السببية، وإنما ينه على سببية لا يدركها ولا يعلم بها الذين لا يؤمنون...!

ويشهد على أن هذا هو حقيقة موقف الخزالي قوله - في ذات المقام الذي أورد فيه العبارات التي اتهم بسببها أنه ينكر السببية - عندما أراد استخلاص حقيقة الموقف...! قال: «... إنا نعلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متعائلتان أحرقتهما، ولم تفترق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكننا مع هذا نجوز أن يلقي شخص في النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص، فيحدث من الله، تعالى، أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها، أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عن كونه جسماً وعظماً فيدفع

أثر النار، فإننا نرى من يعطى نفسه بالطلُّق - (مادة نباتية) - ثم يقعد فى تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك يتكوه، وإنكار الخصم احتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات فى النار أو اليدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد التلُّق وأثره، وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلا ينبغي أن ينكر إمكانها ويحكم باستحالتها...» (١).

فالغزالي، هنا، لا يتكر السببية، بل يسلم بعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات... لكنه يتحفظ على الإطلاق، وينبه على «جواز» تخلف عمل السبب فى المسبب إذا أراد الخالق الجميع ذلك، فتخلق أسباباً أخرى تحول دون عمل الأسباب الأولى... فكأنه يضيف - ولا ينقض - إلى حقيقة عمل الأسباب فى المسببات، يضيف حقيقة قدرة مسبب الأسباب على تبديل هذه الأسباب، فنحن بإزاء إعمال للسببية - بواسطة أسباب جديدة - لها عمل جديد، ولستنا بإزاء إنكار للسببية، كما شاع عن الغزالي فى هذا الموضوع...»

* ومع الغزالي - وليس ضده - فى حقيقة الأمر - يقف ابن رشد، عندما يعلن أن إيمانه بالسببية، وبالعلاقة الضرورية بين المسببات وأسبابها، لا يعنى اكتفاء هذه الأسباب - فى عملها - بذاتها؛ لأنها هى الأخرى مخلوقة لله، الذى فعله، سبحانه، شرط فى فعل هذه الأسباب، يقول أبو الوليد: «... ولا ينبغي أن يشك فى أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً وعن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفاعل، بل بفاعل من خارج، فجعله شرط فى فعلها، بل فى وجودها، فضلاً عن فعلها...» (٢).

* أما الجاحظ فإنه يقرر ذات الحقيقة، عندما يقول: «إن التوحيد» فى الألوهية، وهو الذى يعنى الإيمان بخلق هذا الكون، لا ينفى وجود الأسباب الفاعلة فى الأشياء - (الطباع) -... قد يكون تصور هذا الأمر صعباً على غير أهله لكنه حق ممكن التصور!»، والمصيب هو الذى يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطباع حقها من الأعمال... ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطباع فقد حمل

(١) أبو حامد الغزالي (تهافت الفلاسفة) ص ٦٧، ٦٨، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م

(٢) أبو الوليد بن رشد (تهافت التهافت) ص ١٢٤، طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.

عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنتها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع، وإنما يأس منك الملحد إذا لم يدعك الجوفير على التوحيد إلى بحس حقوق الطبائع، لأن من رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه،^(١).



إذن لا اختلاف في الإسلام، ولا في حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون... في الخلق... ابتداء... وفي المسيرة تاريخاً... وفي المصير انتهاء... فقط يضبط الإسلام هذه القضية عندما يؤكد أن هذه الأسباب، هي الأخرى، مخلوقة لذات الخالق الواحد... خلقها، وأودعها وأعطاها قدرة الفعل... لأنه خالق كل شيء... الأسباب والمسببات... فهذا العالم المخلوق، محكمة السين والقوانين والأسباب، المخلوقة هي أيضاً للخالق الواحد، سبحانه وتعالى.



وإذا كان هذا هو موقف الإسلام من الوجود الموضوعي للعالم، ومن وجود الأسباب الفاعلة في الطبيعة والإنسان والمجتمعات، من منطلق أن كل ذلك - العالم والإنسان والمجتمعات، والأسباب، المركبة فيها - مخلوق للخالق الواحد، سبحانه وتعالى، فإن هذا الموقف الإسلامي هو التعبير - في هذه القضية - عن وسطية الإسلام.

ذلك أن النظرة المادية لقضية السببية، إذ تسلم بالوجود الموضوعي للعالم، ويفعل الأسباب المركبة في الطبيعة وظواهرها وقواها، فإنها - أي النظرة المادية - تنكر خلق الله لهذه الأسباب، تبعاً لإلكارها خلقه للعالم والإنسان والمجتمعات... فالوجود ذاتي، والأسباب ذاتية - بلا خالق ولا خلق - عند الماديين.

(١) الجاحظ (كتاب الحيوان) ج ٢ ص ١٣٤ و ١٣٥، تحقيق الأستاذ عبد السلام حارون - طبعة القاهرة.

وعلى التقيض من هذه النزعة المادية، نرى «الغنوصية-الباطنية»، كما تتجلى في التصوف الفلسفى - وبالتحديد لدى القائلين بوحدة الوجود، أو قصر الوجود الحقيقى على الله وحده- ترى أصحاب هذه النزعة - تبعاً لإنكارهم أى وجود حقيقى لما سوى الله - ينكرون وجود سببية أو أسباب في العالم أو الإنسان أو المجتمعات .

ونحن إذا تتبعنا سمات نظرتهم إلى العالم والإنسان، فى ضوء علاقتها بالله سبحانه، سنجد الموقف المفضى إلى نفي الوجود - مطلقاً - أو الوجود الحقيقى - ومن ثم السببية والأسباب وفعلها - عن ما سوى الله . . .

أ- فهم لا يعتدّون بالعمل - كسبب فاعل ومثير - بل يعرضون عنه . . . وإذا مارسوه، فإنهم لا يرون علاقة الضرورة بين ما يثمر من مسببات .

ب- وهم جبريون، ينفون وجود الإرادة الإنسانية، وعلى حد قول النّصرى (٣٥٤ هـ - ٩٦٥ م)، فإن «... المباليك - (أى فاقدى الحرية والإرادة) - فى الجنة، والأحرار - (ذوى الإرادة) - فى النار، . . .» (١).

ج- وينكرون الوجود الحقيقى لما سوى الله، فينرى فريق منهم أن وجود ما سوى الله لا يعدو وجود الظل والرهـم . . . بينما يراه آخرون عدماً خالصاً!

د- ولذلك فهم لا يعتمدون على الأعيان - ومنها الأسباب - ولا يثقون فيها، فهم وهم أو عدم منحصر! . . .

هـ- وينكرون أن تكون معرفة المصنوع سبباً لمعرفة الصانع، فلا وجود للمصنوع حتى يكون سبباً لمعرفة الصانع .

و- ويعتبرون السلامة هبة، لا علاقة لها بالعمل والتكسب والأسباب، وحتى العبادات - إذا مارسوها - فإنهم يتكبرون أن يكون لها - أى السلامة والنجاة - فعل الأسباب للمسببات .

ز- وكذلك المعارف، يرونها هبة لا علاقة لها بالاكشـاب والأسباب .

(١) النّصرى (المواقف والمخاطبات) - موقف الحجاب - تحقيق آرثر آربرى، تقديم د. عبد القادر محمود، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م.

ج - ويصرحون بنفى السببية - أى العُدَّة - ، وانعدام تأثيرها فى الارتقاء إلى الغاية - مقام «الوقف»^(١) - وبعبارة النَّقْرِى : «وقال لى - (أى الله ، سبحانه وتعالى) - : كل أحد له عُدَّة ، إلا الواقف ، وكل ذى عُدَّة مهزوم . . »^(٢) .

ظ - ذلك أن غاية أصحاب هذه النزعة ليست تحقيق خلافة الإنسان عن الله فى عبارة العالم ، بالكسب والأسباب ، وإنما غايتهم «فناء الإنسان فى الله» ، وذلك عن طريق «محو الأنا» لا إثباتها ، وهى غاية تتحقق بالهبة والفضل ، وليس بالكسب والأسباب ؟ . . وبعبارة النَّقْرِى - أيضاً - عن هذه الغاية - يلوغ مقام «الوقف» ، التى يفتنى فيها الإنسان عن «شهود السوى» ، أى يفتنى عن شهود ما سوى الله . . : « . . وقال لى - (أى الله ، سبحانه وتعالى) - : الوقفة لا تتعلق بسبب ، ولا يتعلق بها سبب . . »^(٣) .

* * *

هكذا نفتقد الموقف الإسلامى الحقيقى من قضية السببية إذا نحن افترقنا منهاج الوسطية الإسلامية ، فعندئذ تميل الكفة إما إلى «النزعة المادية» ، التى لا ترى غير الأسباب المركبة فى المادة والطبيعة فاعلاً ، وإما إلى «النزعة الغنوصية - الباطنية» ، التى تنفى الوجود الموضوعى - بما فى ذلك وجود الأسباب - عن ما سوى الله .

وبين هذين الموقفين تقف الوسطية الخامسة ، ليس بمعزل عنهما ، بل لتجمع وتؤلف بين الصديق فى كل من موقفيهما ، على النحو الذى قدمناه ، وذلك عندما تسلّم بالوجود الموضوعى للعالم والإنسان والمجتمعات ، وبالوجود الموضوعى للأسباب الفاعلة ، مع الإيمان بأن خالق جميع ذلك هو الله ، سبحانه وتعالى .

وفى ختام هذا الحديث جدير بنا أن نشبه على أن المسلم ، الذى يؤمن - بحكم إسلامه - بسنن الله فى الكون - عالمه وإنسانيه ومجتمعاته - وهو يميز بين «السنن الخارقة للعادة» وبين «السنن الجارية» ، عليه أن يدرك اليوم ، بعد ختام النبوة

(١) الوقفة هى أرقى مقام يبلغه المتصوف على طريق الخلاص والفناء فى الله . . وفيه يفتنى عن ما سوى الله .

(٢) المصدر السابق - موقف «الوقف» .

(٣) المصدر السابق - موقف «الوقف» .

والرسالة ، وانطواء أعلامها وسنتها الخارقة ، هذا المعجزة الخالدة المتمثلة في القرآن الكريم ، على هذا المسلم أن يعلم أن ضالته المنشودة وميدان اهتمامه الأكبر إنما هو اكتشاف «السفن الجارية» ، وإشلاكها أسلحة لتغيير النفس والواقع الذي يعيش فيه ، وهي مهمة لا ينتقص منها ، بل ولا ينافسها ، بل يحض عليها هذا المعجز الخارق : القرآن الكريم .

* * *

سبل الوعي والمعرفة

لقد عرفت مناهج الفكر الإنساني وتياراته مذاهب متعددة في سبل وأدوات ومناهل الوعي الإنساني ، وتحصيل الإنسان للمعارف ، وحيازته وامتلاكه حقائق العلوم والتصورات الذهنية عن الأشياء .

ومن أبرز هذه المناهج منهج أصحاب «النزعة الباطنية» الخالصة . . ومنهج أصحاب «النزعة المادية» الخالصة .

✽ فالنزعة الباطنية - في تحصيل الوعي والمعارف ، منهج قديم ، عرفه تاريخ الفكر الشرقي القديم تحت عنوان «الغنوصية» Gnosticism . . وهو منهج لا يعتمد على الحواس ، ولا على العقل - الذي هو قوة مؤسسية على الحواس - سبيلاً للوعي والمعرفة . . وهو كذلك لا يعتمد على النقل والسمعية سبيلاً في هذا الميدان ، وإنما يسلك السبيل الباطني ، سبيل «العرقان» والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً «للعرقان» ، الذي يرى فيه - كذلك - خلاص الإنسان^(١) .

وهذه «الغنوصية» الباطنية ، قد مثلت في الفكر الشرقي القديم : «تغريب» تلك الحقيقة من حقب ذلك التاريخ ؛ لأنها كانت «توليفة» من «الهلينية» الإغريقية التي هيمنت على الشرق بعد انتصار الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق . م) على الدولة الفارسية القديمة (٣٣٣ ق . م) وقيام الإمبراطوريات الإغريقية والرومانية التي احتوت أقطار الشرق حتى فتوحات الإسلام .

كانت «الغنوصية» «توليفة» من «الهلينية» الإغريقية ، ومن مذاهب الفرس

(١) المعرفة - في اصطلاح الصوفية - : «حال تحدث عن شهود» . والعارف : «من أشهد الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله» . انظر النقاش «اصطلاحات الصوفية» تحقيق : د . محمد كمال جعفر . طبعة القاهرة سنة ١٩٨١ م .

ودياتهم - كالمزدكية والمناوية - ، ومن الديانة الشعبية الإسرائيلية القديمة - (القبالية) - القائمة على الإغراق في الرموز الخفية وأسرار الأعداد والحروف .

ولقد مثلت هذه النزعة «الباطنية - الغنوصية - العرفانية» - في الحياة الفكرية للشرق القديم الخطر الذي غبّش نقاء توحيد المسيحية الأولى . ثم خاض المعارك ضد التوحيد الإسلامي ، فاكسب لنفسه في محيط الإسلام مواطبي الأقدام التي تمثلت في المذاهب الباطنية والإمامية والتصوف الإسلامي والفلسفي ، وخاصة ما تمثل منه في مذهب وحدة الوجود . . . إلخ . إلخ .

تلك هي النزعة الباطنية في سبل الوعي والمعرفة ، التي إن نجحت في الكشف عن بعض أسرار الروح - برأى قوم - إلا أنها تغرق أصحابها في بحار هذه الأسرار ، فلا يكشفون شيئاً آخر غيرها من عوالم الوعي والمعارف والعلوم . . . كما أنها - بحكم شروطها وما يلزمها من مجاهدات نفسية ورياضات روحية - لا تصلح إلا لخاصة الخاصة - وكتجارب ذاتية ، غير قابلة للموضوعية وللتعميم ، على حين تتوجه الشرائع والرسالات السماوية إلى الأم والعامة والكافة والجمهور .

❖ والنزعة الثانية هي «النزعة المادية» في تحصيل الوعي والمعارف . . . وهي على النقيض من النزعة الباطنية ، لا تعتمد على غير الحواس سبلاً للوعي والمعرفة . . . فما لا تدركه الحواس - بنظرها - معدوم ، وما لا يعقله العقل - وهو قوة مؤسسة على الحواس - محال أن يكون موضوعاً للعلم والمعرفة الموضوعية . . .

ولهذه النزعة المادية - هي الأخرى - جذورها وأسابها اليونانية القديمة ، مثلت في الفكر اليوناني - والأتيقاف الفكرية التي تأثرت به أو خضعت لهيمته - منهج التيار المادي في الفلسفة اليونانية منذ «ديموقريطس الأبديري» Democritus of Abdera (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م) وحتى امتداداته عند الفلاسفة الماديين في عصر النهضة الأوروبية . . . فهي ، إذن - كالغنوصية - الباطنية - قد مثلت في الشرق رافداً من روافد «التغريب» . . . إن قديماً ، أو في العصر الحديث !

وهذه النزعة المادية في سبل الوعي والمعرفة ، بسبب من قصورها ؛ لاقتضارها على الحواس وحدها ، قد تنجح - وهي بالفعل قد نجحت - في الوعي بما هو في متناول الحواس من موضوعات عالم الشهادة ، ولكنها عجزت - ومن ثم أنكرت -

عن إدراك ما عجزت عن وعيه وإدراكه هذه الحواس ، لقد وعت الظواهر المادية في عالم الشهادة ، وعجزت عن وعي كل ما يتعلق بعالم الغيب ، بل وكل ما لا تستقل الحواس بإدراكه من موضوعات وأحكام عالم الشهادة ، وإذا وقف سبيل الوعي بصاحبه عند ما هو ظاهر من الحياة الدنيا ، فلقد يكفى ذلك - نظرياً أو ادعاءً - من لا يؤمن إلا بهذه الحياة الدنيا ، لكنه ، بالقطع ، لن يلبي حاجة المؤمن بالدنيا والآخرة! . . .

هاتان هما النزعتان الأشهران ، في سبل الوعي ، بمنهج الفكر الإنساني خارج نطاق الإسلام .

* * *

أما في المنظور الإسلامي - وما يتعلق بسبل الوعي والمعرفة ، في منهج الإسلام - فإن تعدد وتنوع وشمول سبل الوعي والمعرفة أمر محتوم ، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة ، الأولى منها والآخرة . . . الظاهر منها والباطن . . . الواقع منها والمثال . . . المادى منها والمعنوى . . . الدنيوى منها والدينى . . . العقلى منها والنقلى . . . الإلهى منها والبشرى . . . فبسبب من اشتراط «الإيمان الإسلامى» إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها ، كان لا بد للمنهج الإسلامى من أن يحشد للوعي والمعرفة كل السبل والأدوات التى تحقق وتضمن هذا الشمول . فلا يقف بها عند «النزعة الباطنية» وحدها . . . ولا عند «النزعة المادية» وحدها ، لقصور كل منهما عن تحقيق غايات الإيمان الإسلامى فى هذا الميدان . . . لقد كان مستحيلاً على المنهج الإسلامى - إذا أراد تحقيق غاياته - أن يقف فى «كهف الغنوصية الباطنية» أو يكتفى «بشمرات الحواس المادية» .

وانطلاقاً من هذه الحقيقة ، ولتحقيق هذه الغايات . . . وجدنا المنهج الإسلامى :

أ- يستنفر العقل المسلم كى يُعمل - فى تحصيل الوعي والمعرفة - سبل وأدوات : «النظر» . . . و«التدبر» . . . و«التفكير» . . . و«البينة» . . . و«البرهان» . . . و«الجدل» . . . إلخ . إلخ ، إلى آخر هذه الأدوات التى استنفرها ووظفها ، لا فى العرفان الباطنى وحده ، ولا لمعرفة المادة فحسب . . . وإنما لفقه الواقع الدنيوى ، والوحي الإلهى ، والنفس الإنسانية . . . أى للوعي بالذات ، والمحيط ، والمبدأ ، والمسيرة ، والمصير جميعاً .

وهو قد حث على ذلك ، فجعله فريضة إلهية ، وواجباً شرعياً ، وتكليفاً دينياً ، ولم يجعله مجرد «حق» من «حقوق» الإنسان ، يجوز له التنازل عنه - دون أن يأثم - إذا هو أراد! ..

وفي أكثر من ثمانين آية قرآنية تنلوه ، في الحضي على «النظر» ، شواهد من مثل : ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ (الطارق : ٥) ، ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (الأعراف : ١٨٥) .. ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ (يوسف : ١٠٩) .. ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا .. ﴾ (ق : ٦) .. ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ (الغاشية : ١٧) .. ﴿ فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ (الروم : ٥٠) .

وفي آيات أخرى نطالع الحث على «التدبر» فتتلو : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد : ٢٤) .. ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (المؤمنون : ٦٨) .. ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (ص : ٢٩) ..

وتتشرف في سور القرآن الآيات التي تخص على التعمق ، والتي تستلزم العقل أداة للوعى والمعرفة ، حتى لقد صار شرط التكليف ومناطه ، ولب جوهر إنسانية الإنسان .. ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة : ١٦٤) .. وغير هذه الآية ، من مثلها ، تسع وأربعون آية يأتي فيها هذا المصطلح بلفظه ..

وفي «المجادلة» - بمعنى المناظرة - يحض القرآن الكريم على إحصائها والإحسان فيها مع الخصوم : ﴿ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (التحل : ١٢٥) .. ﴿ وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (العتكوت : ٤٦) .. ويطلب أن تكون المجادلة

والمناظرة «بالبيّنة» ﴿لَيْسَ لَكَ مِنْ هَٰذَاكَ عَنِّي بَيِّنَةٌ وَخَشِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾
(الأنفال: ٤٢) . . . و«البرهان» ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١١١ ، الأنبياء: ٢٤ ،
النمل: ٦٤) .

والمنهج الإسلامي يحض على أعمال واستعمال سبل الوعي هذه؛ لأنه يراها ملكات وطاقات إنسانية، فأعمالها هو من كمال الفطرة، وتعطيها آفة من الآفات العارضة والمعوقة لعمل هذه الطاقات والملكات، بل إن في أعمالها الشكر للمنعم بها، سبحانه وتعالى، وفي تعطيلها جحود نعمتها، وميدان عملها شامل لفقه العقلية المحسوسة، ولفقه السمعية الشرعية، التي تلتقيها بالتعبد وإسلام الوجه لله سبحانه على حد سواء . . .

* * *

ب- ولما كان الإيمان الإسلامي هو: تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين - في أصول العقيدة والشرعية - فلقد كان طبيعياً ألا يقف المنهج الإسلامي، بالوعي والمعرفة، دون هذا اليقين، فهو يعيب على الذين يقفون عند «الظن» : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)، وينتهي عن الاعتماد، في القول أو في الاعتماد، على «ما دون العلم» : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ . . .﴾ (الإسراء: ٣٦) . . . ويحض على «التحصيل» و«التبين» : ﴿ . . . إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا . . .﴾ (الحجرات: ٦) .

وطبيعي في منهج لا يرضى من الوعي والمعرفة بما دون اليقين، أن يضع في حسبانته أن مسيرة الساعي إلى مرتبة اليقين قد تعترضها، في بعض مراحلها، الوسواس والشكوك والشبهات . . . وطبيعي كذلك لمن لا مندوحة له عن بلوغه مرتبة اليقين ألا تدعوه هذه الوسواس والشكوك والشبهات إلى التكوّن على الأعقاب . . . ومن هنا رأينا المنهج الإسلامي لا يؤثّم النفس إذا عرضت لها هذه العوارض، وإنما هو يسعى - في صناعة الفكر - إلى تحويلها إلى المختبرات والامتحانات لتصبح جزءاً من عملية التفكير ومرحلة من مراحل المسيرة المستهدفة لمرتبة اليقين . . . فإذا عرضت لأهل النظر والتدبر والتعقل عوارض من جنس الوسواس والشكوك والشبهات، فإننا نجد المنهج الإسلامي يتفرد من بين مناهج النظر الدينية عندما يحول - بالمنهج و«صناعة النظر» - وبواسطة «الفروض» التي

توضع على محك التجربة والاختبار - يحول هذه الوسائس والشكوك والشبهات إلى لبنات في الصرح يطلع بواسطته الناظر على اليقين .

إنه لا يُنْقَر الناظرين من «الشك» إذا هو عرض ووقع . . ولا يؤثم أهل «صناعة النظر» إذا اقتحمت عقولهم الوسائس والشبهات وهي تجوس خلال التدبير والتفكير . . ولكنه يدعوهم - في حنو - إلى إخراج هذه الشكوك من دائرة «العبث» ، حتى يكون الشك «شكاً منهجياً» يمثل مرحلة في البحث والنظر تُختَبَر فيها «الفروض» - التي قد تبدأ في صورة «الوسائس» و«الشكوك» - وتُمَحَّص فيها «الظنون» و«الاحتمالات» ؛ وصولاً إلى اليقين ، وتلك لعمري شهادة لهذا المنهج بالتفرد. في هذا الباب ، بل شهادة منه على أنه قد جاء شاهداً على بلوغ الإنسانية مرحلة يرشدها ورشادها ، التي استحققت فيها - بجدارة - أن يكون هذا هو منهجها في النظر ، وتلك هي سبلها في الوعي وتحصيل المعارف والعلوم ، فبمثل هذا المنهج يتأسس الإيمان على اليقين ، وإليه يسلك المؤمن السبل الكافلة تحصيل هذا اليقين ، وفي مسيرته هذه توظف حتى الوسائس والشكوك والشبهات في اختبار الفروض وامتحان الاحتمالات دعماً لهذا اليقين ، وتنمية للركائز المعرفية التي تزيد الثقة به وفيه ، وبهذا المنهج يتيسر لأهل النظر ارتياد البكر من عوالم الفكر ، واقتحام المجهول انطلاقاً من المعلوم ، ولو كان ذلك غير الظنون والوسائس والشبهات والشكوك !

إنه منهج الطور الذي تبسرت فيه إمكانية «العصمة» للأمة ، التي لا تجتمع على ضلال بعد أن كان تكليفها ، بالمنهج الأخرى ، في المراحل السابقة : أن تؤمن بما يلقي إلى قلبها دون نظر أو إعمال عقل ؛ لأنها «خراف ضالة» ، لا يليق بها سوى أن تُساق ! . .

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي نكتشف آفاق المعاني التي تضمنتها آيات قرآنية . . وأحاديث نبوية . . وكلمات وآراء ومواقف اهتدى أصحابها بهذا الهدى في تراثنا القديم . .

نكتشف آفاق معاني ودلالات تلك المناجاة التي حكاها القرآن الكريم من إبراهيم الخليل عليه السلام لربه سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي

الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِم تَزْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّبَطْمَن قَلْبِي قَالَ فَخَذَ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرَ هُنَّ
إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ ﴿البقرة: ٢٦٠﴾ . . ونكتشف، كذلك، أفاق معاني الحديث، النبوى
الشريف، الذى يحكى كيف «جاء ناس من أصحاب النبى، صلى الله عليه
وسلم، فسألوه:

— إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به!

قال: وقد وجدتموه؟

قالوا: نعم!

قال: ذلك صريح الإيمان . . ذلك محض الإيمان . .»^(١).

فهذا نفر من الصحابة الذين عرضت لهم وسوس وشكوك استعظموا الكلام
بها، ونزهاوا الستهم عن حملها فى حضرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، نجد
الرسول يقول «نظروهم» على النحو الذى يوظف هذا العارض فى سبيل امتلاك
اليقين: صريح الإيمان، محض الإيمان! . .

ولذلك، فنحن لا نتعجب— وإن أعجبتنا— من بلوغ هذا الموقف الإسلامى، عند
الجاحظ، الحد الذى تحدث فيه عن هذا «الشك المنهجي» باعتباره علماً من العلوم
الإسلامية، فطلب من العلماء القصد إليه والسعى لتعلمه، باعتباره طريقاً من طرق
اليقين، ولقد توجه الجاحظ بحديثه هذا إلى من سأله فى هذه القضية، فقال:
« . . فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين
والحالات الموجبة له، وتعلم الشك فى المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن فى ذلك
إلا تعرف التوقف، ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه . . فلم يكن يقين قط
حتى كان قبله شك . . والعوام أقل شكوكاً من الخواص؛ لأنهم لا يتوقفون فى
التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على
التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك،

(١) رواه مسلم والإمام أحمد.

التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء بأسباب ذلك، وعلى قدر الأغلب... (١).

وأيضاً، فإننا نفهم، في ضوء هذا السياق، معنى الخلاف بين الذين قالوا - بلسان الإمام المتكلم أبو علي الحياتي (٢٣٥ - ٣٠٤ هـ، ٨٤٩ - ٩١٦ م) : «إن الواجب الأول على الإنسان هو النظر»... وبين الذين قالوا - بلسان الإمام المتكلم أبو هاشم الحياتي (٢٣٧ - ٣٢١ هـ، ٨٦١ - ٩٣٣ م) : «إن الواجب الأول على الإنسان هو الشك»!٢... فعلاقة «الشك» بـ «النظر» ليست غريبة ولا هي بالمبتكرة أو المستنكرة... فالجامع لهما هو إطار سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام.

ج- لكن... لما كانت جميع سبل الوعي هذه، هي أدوات إنسانية يمتلكها ويستخدمها الإنسان، فلقد تحدت لها في المنهج الإسلامي الآفاق التي رسمتها مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود... مكانة الخليفة، الذي كان العظم وتعلمه الأسماء كلها الهبة الإلهية الأولى، التي بها فضله ربه على الملائكة، والمؤهل الذي من أجله جعله في الأرض خليفة فهو قد كان... وسيظل... ويجب أن يعي الإنسان دائماً وأبداً... أن علمه ووعيه ومعارفه، هو علم الخليفة ووعي الخليفة ومعارف الخليفة، تحكمها حدود «النسبي» عندما تقارن وتقاس بالعلم «المطلق» والكلّي، الذي ينفرد ويتفرد به المولى، سبحانه وتعالى، في كل مسائل الوعي وجميع سبل المعرفة لم ولن تتجاوز بالإنسان هذه الحدود ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦) ... ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩).

وبهذا المنهج كان العلم في الإسلام سبيلاً لتنمية مخافة الله وخشيته وتقواه، وليس... كما في مناهج أخرى... سبيلاً ظن سالكوه ومالكوه أنهم يامتلاكه إنما يتقضون الألوهية، حتى لقد صاحوا: لقد مات الله! - تعالى الله وتنزه عما به يضحون!

(١) الجاحظ (كتاب الحيوان) ج ٦ ص ٣٥ - ٣٧.

فالمنهج الذى استنفر العقل والنظر والتدبير، والذى جعل التفكير فريضة شرعية، هو الذى علم الإنسان أن نطاق علمه محدود بنطاق مكانته فى الكون - مكانة الخليفة - ووظيفته هى أعمال وتأدية رسالة الاستخلاف، ولذلك كانت خشية علماء هذا المنهج من الله هى خشية المترك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلى والمطلق واللا نهائى الذى تنفرد به ذات الله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ الْأَنْعَامُ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ٢٧، ٢٨) . . . ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨).

د- ولأن المنهج الإسلامى هو الإطار الكافل والمتكافل بالإجابة عن تساؤلات الإنسان:

من أين بدأ هذا الكون؟ . . . ومن كان البدء؟ . . . وما هى المسيرة؟ وما هى الحكمة منها؟ وإلى أين المصير؟ . . . وعلى أى نحو هو؟ . . . لشمول هذا المنهج كل هذه العوالم ومبادئها، كان عالم الغيب - فيما يتعلق بالبدء وبالمصير - وكان اليوم الآخر - بما فيه من حساب وجزاء - هى الأخرى قضايا عليه أن ينظم كيفية وسبل وعنى الإنسان بتصورها، قدر الطاقة والإمكان، إنه المنهج الذى لم يقف عند الحواس وحدها، كسبل للوعى والمعرفة؛ لأنه لم يستهدف فقط الوعى بعالم الشهادة، والوقوف عند علم ما هو ظاهر من الحياة الدنيا، ولذلك تجاوزت فى هذا المنهج سبل الملاحظة والتجريب والاستقراء والقياس، لوعى ظواهر وحقائق ومعارف عالم الشهادة، مع سبل «السمعيات العقلية»، يفقه العقل منها ما يستطيع ويطبق أن يفقه - انطلاقاً من صريح معانى النصوص، أو بواسطة تأويلها - و«يفوض» فيما لا يطيق ولا يستطيع عقله منها، مع السمعى الدائم والدائب لتنمية ملكات عقله لما لم يعقله منها، ومع إسلام الوجه لله، تعبداً فى كل الأحوال، فحيث استأثر الله بعلم «الكنه والحقيقة»، لا سبيل إلى بلوغ الإنسان مرتبة اليقين بواسطة الحواس - ومنها حاسة العقل - ولا بد من «السمعيات» لوعى

الإنسان بما وراء عالم الشهادة من مغيبات لم يشهدوها شهود، وكما تجاور فيها «المعقول» و«المستوع» تجاور في ميادينها ما هو موضوع «الاجتهاد»، وما هي أصول لا رأى فيها ولا اجتهاد، وإنما تلقاها «بالتقليد» الذي «نفوض» فيه، ونسلم الوجه لله... فاليقين بالالوهية - مصدر هذه المبادئ - وقيام الحجة بصدق الرسول المبلغ، هما باب «اليقين التفويضي» - إذا جاز التعبير - في هذه الأصول والمبادئ.

ولا يحسن أحد أن الخلاف بين الإسلاميين قد شمل هذا الموقف، فيها هو ابن رشد - وفي رده على الغزالي - يقف هذا الموقف، عندما يقول: «... يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها... فإن جحدتها والمناظرة فيها منبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات - مع انتشارها وظهورها في العالم - لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تنادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (آل عمران: ٧). هذه حدود الشرائع وحدود العلماء...» (١).

فعالم الغيب، والمبادئ التي لا يستقبل العقل - والحواس - بإدراكها، ليست خارج نطاق موضوعات سبيل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلامي، لكن سبيلها - في هذا المنهج - هو «السمعيات»؛ لأنها ليست من عالم الشهادة، الميسور وعيه بسبل الحواس... ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٢٦) إلا من أوتى من رُسُلٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿ (الجن: ٢٦، ٢٧) ... ﴿مَا أَشْهَدَتْهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتُخَدِّعِينَ عَصُودًا﴾ (الكهف: ٥١).

﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ﴾

(١) ابن رشد (تهافت التهافت) ص ١٢٤، ١٢٥.

(٥٨) وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٨﴾ (الأنعام: ٥٨، ٥٩).

نعم... لقد تجاوزت في هذا المنهج، وسبله في الوعي، حقيقة: الثقة في العقل الإنساني، على النحو الذي لم يسبق له مثيل في مناهج ما تقدم ومن تقدم من الرسالات والرسول، مع حقيقة رفض «الغرور العقلاني» إذا هو تصور القدرة على عقل كل شيء وأي شيء، وإذا هو تصور أنه هو سبيل الوعي الوحيد، وفي ضوء هذه الخصيصة من خصائص هذا المنهج نعى المعنى والدلالة لموقف عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وكلماته، عندما طاف بالكعبة، وتقدم لاستلام الحجر الأسود تقبيلًا... فلقد فكر... فتوقف... ثم عاد فتقدم ليقيم الشعيرة النبوية بتقبيل الحجر الأسود، مخاطبًا إياه بالكلمات - الدالة - التي يقول فيها: «والله! إنني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أنني رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يُقبِّلُك ما قبَّلْتُك؟...».

لقد أعمل عقله حتى بلغ بإعماله وعمله نهاية آفاقه كحاسة من الحواس المخلوقة، ثم أدرك أنه بإزاء شعيرة مما يتلقاه المسلم بالسمع والتفويض وإسلام الوجه لله؛ فقال كلمات الجامعة لسبيل الوعي كليهما... فسيبيل العقل يقطع بأن الحجر لا يضر ولا ينفع، أما تعظيم الحجر الأسود؛ فعلته وحكمته خارج هذا النطاق الذي تحكم فيه العقول.

والذين يخفون عن هذه الحقيقة، فلا يسلمون إلا بما تدركه الحواس في العالم المشاهد والمحسوس، لن يتعدى علمهم علم أولئك الذين عتاهم القرآن الكريم عندما قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٦)﴾ (الروم: ٦، ٧).

لكننا - بمنطق المنهج الإسلامي - ندعوون إلى أن تميز بين «منطق» عمر بن الخطاب إزاء «تقبيل الحجر الأسود» ومنطق «القدماء» - الفلاسفة - الذي حكاه ابن رشد - إزاء «مبادئ الشريعة»، فهؤلاء الفلاسفة القدماء قد سلموا، تقليدًا، بمبادئ الشريعة، دون عقلها، لا لأنها في رأيهم حق وصدق، وإنما لأن قيامها وإقامتها

ومراعاتها فيه تحقيق «مصلحة»، هي «حفظ الوجود الإنساني» وفي نفيها والتكذيب بها «بطلان لوجود الإنسان»، على حين كان تسليم عمر بن الخطاب «بتقبييل الحجر الأسود»، دون عقله لهذه الشعيرة، متخذاً صورة «التفويض» - في أمر جزئي - لقيامه على «الأصل - المعقول» . . . فلقد عقل الألوهية الواحدة، التي هي محور التدين وجوهرة، وعقل صدق الرسالة، التي هي مصدر البلاغ بالوحي القرآني، والسنة المبينة له، فكان عقله لهذه الأصول المعقولة: الجذر الذي غدت الشعيرة غير المعقولة - تقبيل الحجر الأسود - ثمرة من ثمراته، «فالتفويض» هنا غير مقطوع الصلات «بالمعقول» . . . بل إنه مؤسس عليه، ونابع منه، ومتفرع عنه . . . إنه «التفويض: المعقول»!

فموقف عمر - كموقف العقل الميلىم - على العكس من موقف الفلاسفة القدماء - إنما ينطلق من حقيقة أن المعجزات، مثلاً، هي «خارقة للعادة» وليست «خارقة للعقل والمعقول»؛ لأن القرآن أولاً يقيم الدليل العقلي على وجود الله القادر الخالق لكل المخلوقات . . . فالحدث لا بد له من مُحدث غير حادث، ونظام الكون يقتضى خالقاً عالماً مدبراً حكيمًا . . . إلخ . . . إلخ . . . وإقامة الدليل العقلي على وجود الخالق لما هو «عادي»، يقتضى جواز وإمكان خرق هذا الخالق - في صورة المعجزات - لهذا «العادي». . . فالمعجز، إذن، من المنطلق الإيماني، معقول، والتفويض فيه تفويض بما اقتضاه ويقتضيه العقل عندما عقل الأصل الذي أثمره واقتضاه . . . أصل: الإله القادر على كل شيء . . .

على حين كان قول الفلاسفة القدماء - الذي حكاه ابن رشد - دليلاً على أن عجز العقل غير المؤمن عن تحليل مبادئ الشريعة - ومنها المعجزات، والمغيبات - إنما هو لعدم إيمان هذا العقل، أما العقل المؤمن، فإن من مقتضيات إيمانه وسبله، ومقدماته عقل وجود الخالق القادر، الأمر الذي يجعل إيمانه بهذه المبادئ - وما فيها من خوارق للعادة، وأمور لا يستقل العقل بإدراكها - ثمرة لعقله للوحي والنقل، وليس ثمرة لاستقلاله عن الوحي والنقل . . . أي ثمرة للعقلانية الإسلامية المتميزة . . . «فالتفويض»، هنا، هو من مقتضيات «العقل والمعقول».

فمنهج الإسلام، الذي أنطق عمر بمقالته، هو المنهج الذي لا يذهب به «الغرور

العقلاني» إلى الحد الذي يتكرر فيه ما لا يستقل العقل بإدراكه وإدراك كنه حقائقه، المنهج الذي يؤمن بما هو أكثر من عالم الشهادة، المنهج الذي لا يقف بسبيل الوعي عند الحواس - والعقل واحد منها - . . . المنهج الذي يعقل «النقل»، فيعقد وفيه تصديق «النقل» برهانا «عقلانيا» . . .

تلك هي حقيقة منهج الإسلام في هذا المقام . . .

ولهذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي، كان تجاوز «النقل» مع «العقل» في سبيله للوعي وتحصيل المعرفة، وهذا التجاور ليس تجاوز السكون والانفصال بين سبيلين يستقلان في الوظائف والموضوعات ومبادئ الأعمال، وإنما هو تجاوز الزمالة والمؤاخاة والاتلاف والتآزر والتساند والاجتماع، على النحو الذي جعل منهما - بالوسطية الجامعة - سبيلاً واحداً، يجمع ويؤلف بما يمكن ويجب جمعه من خصائصهما، الأمر الذي جعل العقلانية الإسلامية: متبينة، والنقل الإسلامي: عقلانياً . . .

لقد تفرد المنهج الإسلامي بهذا الإنجاز؛ لأن العقلانية فيه لم تكن ثمرة مفردة لإبداع بشرى منبت الصلة بالنقل الديني والوحي الإلهي، فهي لم تنشأ في مناخ لا نقل فيه ولا وحي، كما كان الحال مع عقلانية اليونان القدماء . . . ولا في مناخ أفرزها لتنقض اللاهوت الديني، كما هو الحال مع النهضة الغربية الحديثة، وإنما كانت عقلانية إسلامية دعا إليها النقل الإسلامي - القرآن - والسنة - لتكون سبيلاً لفقه النقل وتعميق الإيمان به، وإزدياد الوعي بمراميه، ورد متشابهاته إلى المحكمات، وتمييز قطعي الدلالة في آياته من ظنيها . . . فلم تكن في النشأة معزولة عن هذا النقل، ولا نقيضاً له أو بديلاً، ثم تبلورت ونمت في الدفاع عن هذا النقل ضد النزعة «الغنوصية - الباطنية» والنزعة «العقلانية - المادية»، ذواتي الأصول الهلينية - اليونانية . . . «والشمرات الإلحادية» . . . حتى لقد أصبح ديوان عقلانيتنا، في علوم حضارتنا، هو «علم التوحيد» - أصول الدين - «وعلم أصول الفقه» . . . وهما في المقدمة من علوم الإسلام . . . فهي - العقلانية الإسلامية - مع الكتاب والسنة - تتظمها جميعاً «منظومة ونسق البرهنة والاستدلال» . . .

وكذلك جاء النقل الإسلامي ، لا ليكون بديلاً للعقل ، أو مفتياً عنه ، ومستغنياً عن وظائفه . . وإنما جاء هذا النقل ليعتمد العقل مناطاً للتكليف به ، والتصديق بحججته ، والوعى بدلائل إعجازه ، وليرتضيه حكماً فيما لا بد فيه من التأويل أو التفسير . . بل إننا نستطيع أن نقول : إن هذا النقل - الذي هو معجزة رسول الإسلام ، عليه الصلاة والسلام - قد جاء «معجزة عقلية» تميزت في عقلانياتها هذه ، وتفردت بها ، عن المعجزات المادية لرسالات الرسل السابقين . . .

وإنها لذات مغزى ، في هذا الباب ، تلك الآيات القرآنية الكثيرة التي ألححت وتلح على أمة الدعوة المحمدية بحقيقة أن الإعجاز الجديد للرسول الخاتم ليس من جنس إعجاز المعجزات المادية - ذات الأثر الموقوت والتأثير «المدعش للعقل» - التي جاء بها الرسل السابقون . . . فمعجزة الإسلام - مع خلودها - لم تأت «لندعش» العقل ، فتذهب بقدراته وتشمل ملكاته عن العمل العقلي ، وإنما جاءت لتستقر فيه هذه القدرات وتستغفر فيه هذه الملكات والطاقات ؛ لتتخذ منه السلاح والحكيم ومناط التكليف . . . وليكون - للنقل - المؤازر الذي يجد نطاقه إلى ما هو أبعد من عالم البسطاء المقلدين . . .

هكذا تميزت العقلانية الإسلامية ، وبهذا تميز النقل الإسلامي ، حتى نستطيع أن نقول : إن عبارة «العقلانية الإسلامية» تعنى وتشمل النقل أيضاً ، طالما أنها «إسلامية» . . . وأن عبارة «النقل الإسلامي» تعنى وتشمل العقل أيضاً ، طالما عينا به القرآن الكريم . . . وأن عبارة «المعجزة الإسلامية» شاملة - بهذا المعنى - للنقل والعقل كليهما .

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾ (٧) وقالوا لولا أنزل عليه ملكٌ ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون ﴿ (الأنعام: ٨٠٧) . . . ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (هود: ١٢) . . . ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُتَدَبِّرٌ لِّكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾ (البرعد: ٧) . . . ﴿ وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ

وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (٧) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَشْعُرُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (٨) انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿ (الفرقان: ٧-٩) . . . ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (٢١) يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ يَقُولُونَ حَجَرًا مَحْجُورًا ﴿ (الفرقان: ٢١، ٢٢) . . . ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿ (العنكبوت: ٥٠) . . . ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (٩) أَوْ تُكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (١٠) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِلًا وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيلًا (١١) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرؤه قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿ (الإسراء: ٩٠-٩٣) .

لقد ألقوا في طلب الآيات - المعجزات - المادية، التي «تدهش» العقل وتذهب وتوقف فعاليتها، لأنهم كانوا على درب آياتهم وأمعهم السابقة يسكرون . . . ولكن الإسلام لم يستجب لطلبهم هذا؛ لأنه كان إيذاناً بطور جديد من أطوار ارتقاء الإنسانية، بلغت فيه سن الرشاد . . . برصدق الله ورسوله: ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾؟! (الإسراء: ٩٣) . . . ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ . . . ﴾ (الكهف: ١١٠) . . . إنه بشر مثلهم في البشرية، كما كان الرسل الذين سبقوه . . . يوحى إليه بمعجزة الإسلام الجامعة للنقل والعقل جميعاً . . . والمالكة - لهذا السبب - صلاحيات الخلود . . .



ولأن المنهج الإسلامى - كما أشرنا - قد امتدت أفاقه وشملت مسئولياته ميادين عالم الغيب - الذى تستحيل على لغة الوضع البشرى - لغة إنسان عالم الشهادة

الديني - التعبير الدقيق والوافي عن كنهه حقائقه - كان إفساح هذا المنهج المكان - في لغة حديثة عن عالم الغيب هذا - «للمثيل» ، القابل للتفسير^(١) والتأويل . .

فالتأويل ، في المنهج الإسلامي ، سبيل من سبل وعنى الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التي جاءت بها السمعيات ، واستحالت قدرة اللغة الدينية المحدودة على تبيان كنه حقيقتها . .

إن التأويل - في (التعريفات) للشيخ الجرجاني (٧٤٠-٨١٦ هـ ، ١٣٤٠م) - هو : «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ (الروم : ١٩) إن أراد به : إخراج الطير من البيضة كان (تفسيرا) ، وإن أراد : إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلا) . . .» .

أما عند ابن رشد ، «فهو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدت في تعريف أصناف الكلام المجازي^(٢)»

ولقد وردت الإشارة إلى «التأويل» في السنة النبوية ، بحديث الصحابي جابر ابن عبد الله ، في سياق كلامه عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عندما قال : « . . . ورسول الله يبين أظهورنا ، وعليه ينزل القرآن ، وهو يعرف تأويله^(٣)»

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه ، من كل المذاهب والتيارات الفكرية ، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال في التأويل ، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلا إلى وعى وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته ، وخاصة إذا كان ذلك في أمر من أمور عالم الغيب .

ولقد وجدنا الإمام الغزالي - في كتابه الصغير (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) - وهو من كتب «المنهج» في تراثنا - وجدناه يقدم في التأويل نظرية

(١) التفسير - في الأصل - : هو الكشف والإظهار . وفي الشرع : توضيح معنى الآية القرآنية وشرائها وقصصها والسبب الذي نزل فيه ، وذلك بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة - أي دون عدول عن الدلالة الظاهرة بالتأويل . .

(٢) ابن رشد (فصل المقال) ص ٣٢ . تحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م .

(٣) روى النسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي .

يتحدث فيها عن «مراتب الوجود» . . وجود ما أخبر صاحب الشريعة بوجوده من الغيبات ، ويرى أن لهذا الوجود خمس مراتب ، وأن التصديق بالوجود ، على أى مرتبة من هذه المراتب الخمس ، كاف فى إخراج صاحبه من كفر التكذيب . . ولقد خلاص الغزالي بنظريته هذه فى مراتب الوجود لأمر عال الغيب التى جاءت بها السمعيات ، خلاص إلى أن هذه النظرية كفيلة بإبراء فرق الإسلام من داء «التكفير» الذى ابتلى به الجميع . . فبالصدق بعوالم الغيب ، على أى مرتبة من مراتب الوجود الخمس هذه ، يحصل ويتمحصل المسلم الوعى والمعرفة والتصور لما فى هذا العالم الغيبى من أمور عجزت اللغة عن تقديمها بالفاظ «الحقيقة» فصاغت معانيها فى صور «المجاز» - «التأويل» .

وإذا كنا نحيل على نص الغزالي - لطوله - فإننا نقطف منه فقرات تمثل أفكاره الرئيسية فى نظريته عن (التأويل ومراتب الوجود) . . يقول ، فى معرض معالجته قضية التصديق والتكذيب لما ورد فى السمعيات عن الغيبات :

« . . . الكفر : هو تكذيب الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى شيء مما جاء به ، والإيمان : تصديقه فى جميع ما جاء به ، وكل فرقة تكفر مخالفاً وتنسبه إلى تكذيب الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فالحنبلى يكفر الأشعرى ، زاعماً أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى ، وفى الاستواء على العرش . والأشعرى يكفره ، زاعماً أنه مشبه ، وكذب الرسول فى أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى : ١١) ، والأشعرى يكفر المعتزلى ، زاعماً أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى ، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلى يكفر الأشعرى ، زاعماً أن إثبات الصفة بكثرة القدماء ، وتكذيب الرسول فى التوحيد .

ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف خد التكذيب والتصديق وحقيقتيهما فيه ، فيكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها فى تكفير بعضها بعضاً .

وحقيقة التصديق : الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن وجوده ، إلا أن الوجود خمس مراتب ، ولأجل الخلطة عنها نسبت كل فرقة مخالفاً إلى التكذيب ، فإن الوجود : ذاتى ، وحسى ، وخيالى ، وعقلى ، وشبهى ،

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول، عليه الصلاة والسلام، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق . . .

فلنشرح هذه الأصناف الخمسة، ولنذكر مثالها في التأويلات :-

أما الوجود الذاتي : فهو الوجود الحقيقي، الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكًا، وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر، بل هو المعروف الذي لا يعرف الكثيرون للوجود معني سواه، وهو لا يحتاج إلى مثال. وهو الذي يجرى على الظاهر، ولا يتأول.

وأما الوجود الحسي : فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه . . . (ومثل) : قول الرسول، صلى الله عليه وسلم : «يوتى بالموت يوم القيامة في صورة كئيش أملح فيذهب بين الجنة والنار»^(١)، فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عَرَض، أو عَدَم عَرَض، وأن قلب العَرَض جسماً مستحيل غير مقدور، يُنزّل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك موجوداً في حسهم، لا في الخارج، ويكون سبباً لحصول اليقين باليأس عن الموت؛ إذ المذبوح ميتوس منه. ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشاً في ذاته ويذبح . . .

أما الوجود الخيالي : فهو صور هذه المحسوسات إذا غابت عن حسيك، فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج . . . ومثاله قوله، صلى الله عليه وسلم : «كأنني أنظر إلى يونس بن متى، عليه عباتان قطوانيتان، يلبي وتجييه الجبال، والله تعالى يقول له : لبيك يا يونس»^(٢)، والظاهر أن هذا إنباء عن

(١) رواه البخاري، وصححه الترمذي والدارمي والإمام أحمد.

(٢) رواه ابن ماجه.

تمثيل الصورة في خياله، إذ كان وجود هذه الحالة سابقاً على وجود رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد انعدم ذلك، فلم يكن موجوداً في الحال. ولا يبعد أن يقال أيضاً: تَمَثَّلَ هذا في جسده حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصورة، ولكن قوله: كَأَنِّي أَنْظُرُ، يُشْعِرُ بأنه لم يكن حقيقة النظر، والغرض: التفهيم بالمثال، لا عين هذه الصورة...

أما الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش. والقدرة على البطش هي اليد العقلية، والمقلم صورة، ولكن حقيقته: ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقروناً بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية... ومثل قوله، صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى، خَمَّرَ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»^(١)... فقد أثبت لله تعالى يداً. ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة فإنه يثبت لله تعالى يداً روحانية عقلية، أعنى أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها، دون صورتها، إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطى ويمتص...

وأما الوجود الشبهي: فهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصية من خواصه وصفة من صفاته... ومثاله: الغضب والشوق والفرح والصبر، وغير ذلك مما ورد في حق الله، تعالى، فإن الغضب مثلاً حقيقته: أنه غليان دم القلب لإرادة التشفى، وهذا لا يتفك عن نقصان الألم، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسبياً وخيالياً وعقلياً نَزَّكَهُ على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب، كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها، هو الإيلام.

(١) ابن سعد (الطبقات الكبرى) ج ١، ق ١، ص ٦ - طبعة دار التحرير - القاهرة.

فهذه مراتب وجود الأشياء ، وهذه درجات التأويلات . .

واعلم أن كل من نَزَلَ قولاً من أقوال صاحب الشريعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين ، وإنما التكذيب : أن ينفي جميع هذه المعاني ، ويزعم أن ما قاله لا معنى له ، وإنما هو كذب محض ، وعرضه فيما قاله التلبس أو مصلحة الدنيا ، وذلك هو الكفر المحض والزندقة ، ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلزمون قانون التأويل . . . وكيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟! . . . (١)

تلك فقرات من الصفحات التي عقدها الإمام الغزالي لنظرية (التأويل و مراتب الوجود) ، والتي مثلت - وهو موضع اتفاق من جمهور المتكلمين - بالتأويل - سبيل المنهج الإسلامي الواعي ومعرفته ما جاء بالسمعيات الشرعية عن عالم الغيب ، فكانت الإضافة التي يسرت للمنهج الإسلامي ، في سبيل الوعي والمعرفة ، أن يكون له هذا العموم . . . في النظر . . . والتدبر . . . والتفكير . . . والبيئة . . . والبرهان . . . وبالملاحظة . . . والتجريب . . . والاستقراء . . . والقياس . . . والتمثيل . . . والتأويل . . . وتعدد مراتب الوجود - الذاتي ، والحسي ، والخيالي ، والعقلي ، والشهبي - تصبح سبيل الوعي والمعرفة : عدسة لامة وجامعة ، تمتد بالمنهج الإسلامي في المعرفة إلى كل ميادين عالم الشهادة والغيب جميعاً ، على تفاوت في سبيل الوعي يحدده التفاوت في موضوعه والعالم الذي يقوم فيه . . .

بقي أن نقول - في ضبط «سبيل التأويل» - كواحد من سبيل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام - :

«إن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه في وعي بعض الأوصاف لبعض الجزئيات في المغيبات . . . وليس في أصول الشريعة ومبادئها ، لأن الإيمان بهذه الأصول إنما هو ثمرة للتصديق بالالوهية وبالنبوة ، وهو تصديق نكتسيه على النحو الذي جاء في «النقل - المعقول» ، وبالأستنباط من كتاب الكون - الصنعة والمصنوع - برهاناً على «موجود غير مادي» ، مفارق للكون ، خلقه ويرعاه . . .

(١) الغزالي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٤ - ٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

✽ وأن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه فيما لا يستقل العقل بإدراك كنهه ، لا ليبلغ بنا إدراك الكنه والحقيقة المرادة . . وإنما مبلغ الغاية منه هو تحقيق تصور ما لدى المتأول عن الأمر المتأول ، وذلك بدليل اختلاف التأويلات للمتأول الواحد ؛ فهو تيسير لتصور الموجودات التي أخبر عنها الوحي في عالم الغيب ، والتي يعجز العقل وحده عن إدراك كنهها ، وتعجز اللغة - كوعاء - عن احتواء الحقيقة الكاملة لمضمونها . . .

ذلك هو مبلغ الغاية من التأويل كسبيل من سبل الوعي في منهج الإسلام .



إن المنهج الإسلامي - في سبل الوعي والمعرفة - وبصدد اعتماد «النقل» و«العقل» معا ، كعناوين للعقلانية الإسلامية - إنما يرفض التطرف ، تطرف النظرة الأحادية ، التي تتكئ طريق الوسطية . . سواء أكان تطرفها انحيازاً إلى «عرفان» الغنوصية الباطنية ، ضد برهان العقل والدلالة الحقيقية للنقل . . أو كان تطرفها انحيازاً إلى العقل ، كحاسة ، ووقوفاً عند عالم الشهادة وما هو مدرك بالحواس وحدها .

وفي هذا المقام ، قد يكون مفيداً أن نشير إلى أن اعتماد المتصوفة - من أهل «العرفان» - على التجربة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً لتجاوز وضع المكلف بالشريعة - المؤسسة على النقل والعقل - هو منهج ضار ومرفوض ، لا لأنه باطل أو محال بإطلاق ، فهو حق ممكن بالنسبة لأفراد معدودين من البشر - قد لا تختص بهم شريعة بعينها عن غيرها من الشرائع - وإنما الرفض لهذا المنهج العرفاني وطريقته نابع من كونه غير قابل للموضوعية ، وغير صالح للتعميم ، فلا يصلح أن يكون طريق الأمة وقوام الحضارة ، فنحن لا نجرم أصحابه ، وإنما نجرم الدعوة إلى اعتماده طريق تدين الأمة ، ومذهب عقيدتها . .

وذاत الموقف ينطبق على نهج نفر من أعلام تيار العقلانية في فكرنا الإسلامي ، أولئك الذين قالوا بإمكان قيام «شريعة عقلية» يصل إليها الناس بالعقل وحده ، دونما حاجة إلى الوحي والسمعيات ، فإدراك العقل الإنساني لحُسن الحسن وقبح القبيح ، ومن ثم تعارفه ، بالعقل ، على «شريعة عقلية» ، ليس خطأ ولا محالاً في ذاته ؛ فمن العقلاء - عبر التاريخ - من وصل ، بالعقل ، في حقب القسرة - التي خللت فيها

مجتمعاتهم من الرسل والرسالات والشرائع السماوية - إلى شرائع عقلية ، جددت
حلالاً وحراماً في العبادات والمعاملات ، بل إن رسول الله ، محمد بن عبد الله ،
صلى الله عليه وسلم ، قد تعبد وتحث ، وأدبرك الحسن فمارسه والقبيح فاجتنبه ،
قبل البعثة وبدء الوحي وذلك بالتأمل الذي بلور لديه «شريعة عقلية» قبل أن يأتيه
الوحي نبأ السماء . . .

فالرفض ليس لإمكان وجود الشريعة العقلية ، وليس إنكاراً لمنافعها ، وإنما
الرفض لها إذا هي أريد لها أن تكون بديلاً للشريعة الموحى بها ، ذلك لأن «الشريعة
العقلية» مثلها كمثّل التجربة الصوقية الذاتية ، هي ضاذقة ومفيدة لأهلها الأقربين
الذين يمارسونها - وهم آحاد معدودون من البشر - بينما الشريعة السماوية الموحى
بها هي السبيل لتحقيق الهداية لعموم بني الإنسان ، وهم الذين تناط بهم مهمة
تحقيق رسالة الإنسان في الخلافة عن الله . . . فالرفض للشريعة العقلية هو رفض
للقول بتفردا وانفرادها وغنائها - دون الشريعة السمعية وعنّها - بالصلاح كي تكون
شريعة الأمة ، الضابطة لحياتها ، والمحققة لسعادتها ونجاتها ، : إن أصحاب «الشريعة
العقلية» مثلهم كمثّل أصحاب «التجربة الصوقية» هم أشبه ما يكونون بـ «بركة
العالم» و«ملح» ، من المقبول والمفيد وجودهم بالقدر الذي هم عليه ، أما اتخاذ
نهجهم ليكون سبيل الأمة وطريق الجمهور ، ففضلاً عن استحالتهم - بسبب إفساده
عقائد الأمة ، وإفضائه إلى تعجزها عن الوفاء بمتطلباته بتكليفها ما لا تطيق - فهو
أشبه ما يكون بإطعام الأمة «الملح الخالص» ، دون سواه . . .



إن تعدد وتنوع العوالم في التصور الإسلامي ، قد حتم ويحتم تعدد وتنوع سبل
الوعي والمعرفة في منهاج الإسلام . . .

وإن العقلانية الإسلامية ، كما أنها السبيل لوعي حقائق هذه العوالم ، فهي
السبيل لتأسيس العلوم الإسلامية ، التي تزيد الوعي لدى المسلم بحقائق عالمي
الغيب والشهادة دائماً وأبداً .

وإذا كان أثر العقلانية الإسلامية في نشأة وبنية «علم الكلام الإسلامي» - فلسفة
هذه الأمة - واضحاً لا يحتاج إلى بيان ، فإن أثر هذه العقلانية في نشأة وبنية «علم

أصول الفقه» أمر بين وأكد، ورحم الله مؤسس هذا العلم، الإمام الشافعي،
محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ، ٧٦٧ - ٨٢٠ م) فهو القائل لتلاميذه ومريديه:
«كل ما قلته لكم، ولم تشهد عليه عقولكم، أو تقبله، أو تراه حقاً، فلا تقبلوه؛ فإن
العقل مضطر إلى قبول الحق»^(١).

فعلاقة العقل المسلم - المؤمن بالنقل المعقول - علاقة هذا العقل بالحق علاقة
التلازم، فهو، دائماً وأبداً، «مضطر إلى قبول الحق»، الذي هو الثمرة والغاية من
 وراء سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام.

لكل هذه الحقائق التي سبقت إشارتنا إليها، في الحديث عن «سبل الوعي
 والمعرفة» في منهج الإسلام، كان شمول هذا المنهج «للمناهج» الكافلة للإنسان
 سبل الوعي والمعرفة بمختلف العوالم وجميع ميادين هذه العوالم، لقد شملها في
 إطلاره، وتجاورت في ساحته، فعلى حين وقفت الحضارة الغربية عند المنهج
 التجريبي والحسي، رأينا الحضارة الإسلامية تعتمد:

١- المنهج التجريبي: الذي يستخدم الحواس في إدراك ظواهر عالم الشهادة...
 بل لقد كان هذا المنهج واحداً من ثمرات إبداع الحضارة الإسلامية، وذلك قبل أن
 ينتقل ويتطور في أحضان الحضارة الغربية.

٢- والمنهج الاستنباطي: ذلك الذي يستنبط به الإنسان من الجزئيات المادية
 معارف تقطع بضرورة وجود غير مادي مفارق للمادة.

٣- والمنهج التاريخي: الذي يستدل به الإنسان، بواسطة التواتر الثقلي، على
 وجود مادي تاريخي لم تشهده حواسه، ومع ذلك فإن هذه الحواس تبلغ في
 التصديق بوجوده مرتبة اليقين.

٤- والمنهج السمعي: ذلك الذي يكون الوحي الإلهي - البلاغ القرآني - والسنة
 النبوية - التي هي البيان النبوي له - مصدر علومه ومعارفه، فبهذا المنهج السمعي
 يدرك الإنسان المعارف المتاحة عن عالم الغيب، غير المادي، والذي يستحيل إدراكه
 بالأدوات المادية للإدراك، كما يدرك به المعارف التي تعين العقل على إدراكه، ما لا
 يستقل بإدراكه، وتساعد الحواس على وعي ما لا تفرد بوعيه.

(١) البيهقي (مناقب الشافعي) ج١ ص ١٨٦ تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.

وهو منهج صادق الثمرات والنائج والبراهين ، وثمراته غير غريبة عن العقل والعقلانية ؛ لأن مصدره - الألوهية - والرسالة - معقولان ، بالمنهج الاستنباطي ، وبالإعجاز المتحدى ، كليهما ! . .

هكذا تحقق ويتحقق تجاوز وتزامن هذه المناهج في المذهبية الإسلامية ، بصدد سبل الوعي والمعرفة ، وهكذا حققت وتحقق هذه المذهبية الشمول ، ومن ثم التكامل والتوازن ، في معارف الإنسان وفي وعيه للذات ، وللمحيط ، وللهده ، وللمسيرة وللمصير .

* * *

الوسطية الإسلامية

- الوسطية الجامعة..
- الفكر والمادة..
- الجبر والاختيار..
- اكتمال الدين وتجديده..
- النص والاجتهاد..
- الدين والدولة..
- الشورى البشرية والشرعية الإلهية..
- الرجل والمرأة..
- الفرد والطبقة والأمة..
- الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية..



الوسطية الجامعة

في الوسطية الإسلامية تتمثل السجة والقسمة التي تعد، بحق، أخص ما يختص به المنهج الإسلامي، عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات. . . بها انطبعت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعاليم والجزئيات. . . حتى نستطيع أن نقول: إن هذه الوسطية، بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي عدسته اللامعة لأشعة ضوئه، وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضاً.

وهي قد بلغت وتبلغ هذا المقام لأنها، بنفيسها الغلو الظالم والتطرف الباطل، إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات. . . تمثل الفطرة الإنسانية في بساطتها، وبدايتها، وعميقها، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها. . . إنها صبغة الله، أراد، سبحانه وتعالى، لها أن تكون صبغة أمة الإسلام، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين، فقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣). . . إنها الحق، بين باطلين. . . والعدل بين ظلمين. . . والاعتدال بين تطرفين. . . والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال، الراجح للغلو - إفراطاً أو تفريطاً - لأن الغلو، الذي يتككب الوسطية، هو انحياز من الغلاة إلى أحد قطبي الظاهرة، ووقوف عند إحدى كفتي الميزان، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة!

والوسطية الإسلامية الجامعة، ليست مما يحسنه العامة، من المتعلمين والمثقفين؛ انعدام الموقف الواضح والمحدد أمام المشكلات والقضايا المثيرة. . . لأنها هي الموقف الأصعب، الذي لا ينحاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين فقط. . . فهي بريئة من المعاني «البوقية» التي شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام.

وهي، كذلك، ليست «الوسطية الأرسطية»، كما يحسب كثير من المثقفين ودارسي الفلسفة الغربية وطلابها؛ لأن الوسطية الأرسطية، التي رأى بها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) أن القضييـة هي وسط بين رذيلتين . . هي في العرف الأرسطي أشبه ما تكون، في توسطها، «بالنقطة الرياضية» التي تفصلها عن القطبين - الرذيلتين - مسافة متساوية، تضمن لها التوسط والوسطية، إنها نقطة رياضية، وموقف ساكن، وشيء آخر لا علاقة له بالقطبين اللذين تتوسطهما، وليست هكذا الوسطية في منهج الإسلام . .

إنها، في التصور الإسلامي: موقف ثالث، حقاً . وموقف جديد، حقاً . ولكن توسطه بين النقيضين المتقابلين لا يعنى أنه مهتبه الصلة بسنماتهما وقسماتهما ومكوناتهما . . إنه مخالف لهما، ليس في كل شيء، وإنما خلافه لهما منحصر في رفضه الانحصار والانغلاق على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها . . متحضر في رفضه الإبصار بعين واحدة، لا ترى إلا قطباً واحداً! . . منحصر في رفضه الانحياز المغالي، وغلو الانحياز! . . ولذلك، فإنها، كموقف ثالث، وجديد إنما يتمثل تميزها، وتمثل جدتها في أنها تجمع وتؤلف ما يمكن جمعه وقاليقه - كنسق غير متناظر ولا ملفق - من السمات والقسمات والمكونات الموجودة في القطبين النقيضين كليهما . . وهي لذلك: وسطية «جامعة»، تتميز، في التصور الإسلامي، والمنهج الإسلامي عن تلك التي قال بها حكيم اليونان .

إن «العدل» - والوسطية هي العدل بين ظلمين - لا يعتدل ميزانه بتجاهل كفتيه، والانفراد ذواتهما، كما أنه لا يعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين . . وإنما يعتدل بالوسطية التي تجمع الحكم العادل من حقائق ووقائع وحجج وبيانات الفريقين المختصمين - كفتي الميزان - . . ولهذا كان قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «الوسط: العدل . جعلناكم أمة وسطاً»^(١) . . والعدل هنا، وبهذا المعنى، هو أبعد ما يكون عن «الاعتدال»، عندما يراد به الاستيلاء للواقع إذا كان جائراً . . بل إن الوسط - العدل - في المفهوم الإسلامي - هو «الثورة» على «الاعتدال»، بهذا المفهوم!

(١) رواه الإمام أحمد .

و«الكرم» - وهو وسط - ليس غريباً تماماً عن القطبين التقيضيين : «الشح» ،
و«الإسراف» ، وإنما هو جامع بينهما سمات ومكونات هذا الموقف - الكرم -
الجديد ، إنه جامع «للتدبير» و«للبدل والعطاء» . .

وكذلك «الشجاعة» ، نجدها معياراً لكل من «الجبن» و«التهور» ، لا على النحو
التام في المعايير ، وإنما على النحو الذي رفض الانحياز لقطب واحد ، فجمع بينهما
«الحذر» و«الإقدام» ، ليكون الموقف الوسط الجديد . .

وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي لمصطلح «الوسطية» - وهو المضمون الذي
ميزها بوصف : «الجامعة» - نقرأ كل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذه الخصيصة
من خصائص المنهج الإسلامي والدين الإسلامي وصفات الأمة الوسط . . أمة
الإسلام . . ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾
(الفرقان: ٦٧) . . ﴿وَأَتَا الْقُرْآنَ حَقَّهُ وَالْمُسْكِينَ وَأَمَّنَ السَّبِيلَ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾
(الإسراء: ٢٦) . . ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ
مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٩) . . ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
(البقرة: ١٨٥) . . أي الاعتدال ، الرافض لخلو الإفراط والتفريط . . فلا الرهبانية
المسيحية والنسك الأعجمي ، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكليف . .

وفي ضوء هذا المضمون نقرأ ، أيضاً ، أحاديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم :
«إن هذا الدين متين ، فأوغلوا فيه برفق»^(١) . . «إن دين الله ، عز وجل
يسر»^(٢) . . «إنكم أمة أريد بكم اليسر ، وإن خير دينكم أيسره»^(٣) . . «إن الله ،
عز وجل ، لم يعثني معنفاً ، ولكن بعثني معلماً ميسراً»^(٤) . . «وعن عائشة رضي
الله عنها : ما خير رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بين أمرين في الإسلام إلا

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري والنسائي والإمام أحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد .

(٤) رواه مسلم والإمام أحمد .

اختار أيهما ما لم يكن إثماً ، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه . . . » (١) . . . فهذا الإثم الذي كان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أبعد الناس عنه هو المرفوض من سمات القطبين المتناقضين ، لأنه الظلم والباطل والتطرف ، المنحاز بعيداً عن العدل والحق واليسر والاعتدال . . . وصدق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «إياكم والغلو في الدين ، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين» (٢) .

هكذا نجد «الوسطية الجامعة» هي صبغة الله . . . وإرادته لأمة الإسلام . . . والفطرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات . . . وعمدة رؤية المنهج الإسلامى لكل شىء ، أصولاً كانت أو قروناً . . .



وإذا نحن شطنا معرفة الامتياز العظيم الذى تمثله «الوسطية الجامعة» وتحققه للمنهج الإسلامى . . . والشمول الذى تبلغه تأثيراتها ، عندما تُراعى ، وتوضع فى الممارسة والتطبيق ، فإننا نستطيع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية ، وتمثل ، بالنسبة للحضارة الإسلامية ، طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية «المتقابلات المتناقضة» ، على النحو الذى حدث فى حضارات أخرى ، وفى الحضارة الغربية على وجه التحديد . . .

فبهذه الوسطية الجامعة لم تعرف «الفكرية الإسلامية» - عندما التزمت بها - ذلك التناقض الذى لم يجد له حلاً ، بين : الروح والجسد . . . الدنيا والآخرة . . . الدين والدولة . . . الذات والموضوع . . . الفرد والمجموع . . . الفكر والواقع . . . المادية والمثالية . . . المقاصد والوسائل . . . الثابت والمتغير . . . القديم والجديد . . . العقل والنقل . . . الحق والقوة . . . الاجتهاد والتقليد . . . الدين والعلم . . . إلى آخر الثنائيات - إن كان لها آخر ؟ ! - التى - عندما افتقد منهج النظر إليها قسمة «الوسطية الجامعة» - حدث الانقسام الحاد والشهير فى فلسفة الحضارة الغربية إلى «ماديين» و«مثاليين» و«مادية» و«مثالية» ، منذ جاهليتها اليونانية وحتى نهضتها الحديثة .

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والإمام مالك والإمام أحمد .

(٢) رواه النسائى وابن ماجه والإمام أحمد .

لقد مثلت هذه «الوسطية الجامعة» ، لفكرتنا الإسلامية - عند الذين التزموها -
طوقى النجاة من هذه الثنائية وتمزقها . . . وشمل فعلها هذا كل ميادين النظر التي
شهدت ظواهرها استقطاب الأقطاب المتقابلة والمناقضة . . .

وتلك حقيقة ، يحسن أن نصوب لها بعض الأمثال . . .

* * *

الفكر.. والمادة

فى المسيرة الفلسفية للحضارة الغربية ، منذ الفيلسوف اليونانى (ديموقريطس) Demokritos (القرن الخامس ق . م) وحتى عصرنا الراهن ، انقسمت فلسفتها وفلاسفتها إلى «مادية» و«مثالية» ، و«ماديين» و«مثاليين» ، وذلك بسبب الاختلاف حول علاقة «الفكر» بـ «المادة» ، وأيهما له الأولوية فى الوجود والأهمية فى التأثير . .

«المادية» ترى الفكر انعكاساً للمادة وأحد إفرازاتها ، ولذلك كان نفيها وإنكارها دور السماء - أى الدين والنوحى - فى عالم الأفكار . . وعلى النقيض من ذلك كان موقف «المثالية» ، التى جعلت الأولوية للفكر فى الوجود ، ومن ثم أفردته بالتأثير ، متكرة دور «الواقع - المادة» فى عالم الأفكار ، بل متكرة الوجود «الحقيقى» لهذا الواقع - كما عند بعض فلاسفتها . .

أما فى الإطار الإسلامى ، ومنهج وفكرته وحضارته ، فإننا لم نشهد أثراً لهذا الانقسام ، وليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفى من هذه الثنائية التى يلورت فى الغرب تياراً «مادياً - ملحداً» وآخر «مثالياً - مؤمناً» على امتداد تاريخه الطويل . . ليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفى من هذه الثنائية ومن اشتقاقها ؛ لأن «الوسطية الإسلامية الجامعة» قد أقامت للتصور الإسلامى علاقة ورابطة بين «الفكر» و«المادة - الواقع» - عصمتة من تلك الثنائية واشتقاقها .

ونحن لو تأملنا فى لحظات البدء التى شهدت نزول الروح الأمين على قلب الصادق الأمين بإيات الكتاب المبين ، فإننا نستطيع أن نمسك بالأطراف الأولى للخيط الأولى التى أقامت - بالوسطية الإسلامية الجامعة - تلك العلاقات الوثقى ما بين «الفكر» و«الواقع» . .

* لقد جاء محمد، صلى الله عليه وسلم، برسائله - (الفكر) - على «فترة من الرسل»، أي أن «الواقع» - الإنساني والاجتماعي - كان يتطلع إلى هذا «الفكر» يطلبه ويتطلبه . .

* وكان أهل الذكر، في تلك الفترة، يعبرون عن إقراز «الواقع» لعلامات استنفهام بقيت دون أجوبة . . وعن شيق هذا «الواقع» إلى «فكر» جديد، كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة بعبارة تفصح عن انتظارهم «لنبي قد أطل زمانه» أو «أطل زمانه» .

* وتفر من خاصة أهل النظر، في ذلك الزمان وذلك المكان - وهم الذين عرفوا بالحنفاء - قد ذهبوا يجتهدون في المنة بقايا ديانة إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بحثا عن أجوبة «الفكر» على أسئلة «الواقع» - وذلك بعد أن افتقدوا هذه الأجوبة في اليهودية والنصرانية بعد تحريفهما . . ولقد عرف تاريخ تلك الفترة سعي هذا النفر من الحنفاء على الدرب الذي يربط ما بين «الواقع» الطالب وبين «الفكر» المطلوب» . عرف: زيد بن عمرو بن نفيل (١٧ ق. هـ، ٦٠٦ م) الذي رفض عبادة الأوثان، وحرم الخمر على نفسه، وجاور الأحرار والرهبان فلم يجد لديهم «الفكر» المطلوب» له «الواقع» الطالب»، ثم مات وهو في طريق البحث عن الحقيقة، فقال عنه الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده»!، وعرف الحنفاء كذلك: أباذر الغفاري (٣٢ هـ، ٦٥٢ - ٦٥٣ م) واحدا منهم، آمن بالله الواحد، وصلى له، قبل بعثة النبي، صلى الله عليه وسلم، بثلاث سنوات! (١)

* ثم نزل الوحي بالإسلام في ذلك التاريخ، فكيف كانت العلاقة؟ وكيف أقامت الوسطية الإسلامية بين «الفكر» و«الواقع» علاقة جامعة، تفت وتنفي تلك الثنائية الانشطارية التي عرفها الغرب في هذا الميدان؟

لقد كان «الواقع» يطلب ويتطلب «الفكر»، ويفرز «علامات الاستنفهام»، لكنه لم يفرز «الفكر» ولم يعكس «الأجوبة» على علامات الاستنفهام . . كان له دوره في استدعاء الفكر، لكنه لم يبدعه كإقراز أرضي واجتماعي له . . وإنما نزل الوحي

(١) النووي (شرح صحيح مسلم) - بتبرج النووي - ج ١٦ ص ١٧ . طبعة محمود توفيق - القاهرة .

من المسماء بالعقيدة الخالدة - مصدقاً بها الرسالات السابقة - ونزل بالشرعية التي تجيب على علامات استفهام الواقع - بالفلسفات والكلديات وتحديد المقاصد والحدود - وتفتح الباب للعقل - عندما يتفاعل مع الواقع - ليدع ويطور ويحسن في التفاصيل والجزئيات والتنظيم والمؤسسات - الفروع المتعلقة بالمتغيرات .

«فالواقع» : يستدعى وي طرح علامات الاستفهام ، فيهيئ المناخ ومسرح الأحداث للفكر الجديد ، و «الفكر» - في أصوله - إلهي المصدر ، وليس إفرازاً اجتماعياً لهذا «الواقع» . . وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم لماذا نزل القرآن الكريم منجماً ، على امتداد عمر سنوات البعثة الثلاثة والعشرين ، ونفهم العلاقة بين الآيات التي كان ينزل بها الوحي وبين «واقع» أسباب النزول لتلك الآيات .

وإذا كان هذا حال «الأصول» و «مبادئ الشريعة» وفلسفتها وثوابتها وحدودها ومقاصدها ، وهي التي نزلت من السماء ، استجابة «للواقع» ، ودون أن يفرضها هذا الواقع أو يعكسها . . فإن «الفروع» ، من هذا الفكر - سواء على عهد البعثة - أو فيما تلا ذلك من سنوات - قد عرفت علاقات «بالواقع» أكثر من علاقات الإجابات على علامات الاستفهام ، فهذه «الفروع» والتفاصيل والجزئيات والسياسات الشرعية والأحكام المعللة بعلة غائية ، والتي تدور مع غلغلتها وجوداً وعدمًا ، والتي ترتبط في الوجود والتغير بالأعراف المتغيرة والعادات المتبدلة ، أي القطاع الكبير من فقه الفروع - فقه المعاملات - ، هذا القطاع من «الفكر» الإسلامي قد جاء ثمرة لتفاعل «الأصول» - التي هي وضع إلهي - مع «الواقع» المعيش في بوتقة العقل المسلم ، فكانت له بالواقع علاقة أكبر وأكثر وأوثق من علاقة «فكر الأصول» بهذا «الواقع» . . . هنا - في «الفروع» - نجد «للواقع» دوراً في تحديد لون «الفكر» ، لا نجده له في «الأصول» الخالصة للموضع الإلهي ، وفي ضوء هذه الحقيقة - المتعلقة «بالفروع» - نفهم معنى النسخ في الشرائع دون العقائد ، وفي آيات الأحكام دون شعائر العبادات ، وفي أحكام المتغيرات ، المرتبطة بالعلل والعادات والأعراف والمصالح المتغيرة ، دون ما يتعلق بالثوابت من الأحكام . . «فالواقع» دور وتأثير في «فكر» هذه «الفروع» ، جاء من تفاعله مع «الأصول» ، فكان له فيها ما زاد ويزيد على مجرد «الاستدعاء» . . ! لكنها تظل - «الفروع» - بعيدة أن تكون ثمرة خالصة

«الواقع»، وإفرازاته، لأنها - كما قلنا - ثمرة لتفاعل بينه وبين «الأصول»، التي هي وحي الله.

ولقد جعل لهذه العملية استمراريتها، بعد عصر الوحي والبعثة، ما اقتضته الرسالة الخاتمة، من الوقوف في أمر المتغيرات الدنيوية عند إجمال الفلاسفات والمقاصد - على حين فصلت الرسالة في الثوابت وما يتعلق بحقوق الله، ففتحت بذلك الباب للأجتهاد الدائم والتجديد المستمر في فقه الفروع المتعلق بالمتغيرات، على ضوء «الأصول» التي تتفاعل مع «الواقع» الجديد، فتكون «الفروع» ثمرة فكرية جديدة لتفاعلهما الدائم دوام التطوير، كسنة من سنن الله في هذا الوجود.

هكذا تميزت علاقة «الفكر» «بالواقع» في تصور الإسلام ومنهجه، فلا الفكر وحده، ولا الواقع وحده، هو المنفرد بالفعل والتأثير، «فالأصول» والأركان والمبادئ والثوابت إلهية، لم يفرزها «الواقع»، رغم أنه استدعاها لتجيب على ما أفرز من علامات الاستفهام: «و»الفروع» وثيقة الصلة «بالأصول» و«بالواقع»، جاءت ثمرة لتفاعلهما في بوتقة العقل الإنساني، ولم ينفرد أي من «الأصول» أو «الواقع» بإفرازها. فبين «الفكر» و«الواقع»، في المتغيرات الدنيوية، «حوارة» و«تفاعل» و«خلق» و«إبداع» مواكب لتغيرات الواقع واجتهادات الفكر التي تبحث لتغيراته عن أحكامها المستنبطة من الأصول، وعن قوايتها التي تحكم هذه الحركة الواقعية التي هي سنة من سنن الله في هذا الوجود.

* * *

ونحن إذا شئنا «شهادات» واقعية تطبيقية على أن هذه الحقيقة من حقائق المتهج الإسلامي - والحاجة بالعلاقة بين «الفكر» و«الواقع» - قد عرفت طريقها فأبدعت إبداعها في البناء الحضاري الإسلامي، فإننا نستطيع أن نستأنس بشهادة عالم قديم - هو جابر بن حيان (٢٠٠ هـ - ٨١٥ م) - وبشهادة فيلسوف حديث - هو جمال الدين الأفغاني - .

✽ فجابر بن حيان - وهو المبدع في العلوم الطبيعية - يتحدث عن علاقة «الفكر» - «العلم» - «بالواقع» - «العمل» - فيرى ضرورة سبق العلم للتجربة والعمل، ويرى - في ذات الوقت - اكتمال العلم بواسطة التجربة والعمل، على النحو الذي رأيناه في سبق «الأصول» معالجة «الواقع»، مع تفاعل «الفروع» «بالواقع»، وتطورها

بتطوره، يقول جابر: «إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، فيكون في التجربة كمال العلم، إن كل صناعة لا بد لها من سبق العلم في طلبها للعمل، لأنه إنما هو إبراز ما في العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير... إن العلم سابق أول، والعمل متأخر مستأنف، وكل من لم يسبق إلى العلم لم يمكنه إتيان العمل...»^(١).

«أما جمال الدين الأفغاني، فإنه يصور علاقة «الحوار» و«التبادل»، في التأثير والتأثر، بين «الفكر» و«المادة»، عندما يقول: «فكل شهود» (أي ملاحظة - وفي الملاحظة فكر أولي) - يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، دور يتسلسل، لا يتقطع الانفعال بين «الأعمال» و«الأفكار» ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للأخر عماد، آخر الفكر أول العمل وآخر العمل أول الفكر...»^(٢).

تلك هي علاقة «الفكر» بـ «الواقع»، تميزت - بالوسطية الجامعة - في المنهج الإسلامي، عنها في الحضارة الغربية... فبرئ الموقف الإسلامي إزاءها من الثنائية والانشطارية^(٣).



(١) د. جلال محمد عبد الحميد موسى (منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية) ص ١٢٦، ١٢٧. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

(٢) محمد باشا المخزومي (خطرات جمال الدين الأفغاني) ص ٣٢٢ طبعة بيروت سنة ١٩٣١ م.

(٣) قد يسأل سائل: هل يجوز إطلاق مصطلح «الفكر» على ما هو وحي إلى؟ أم أن «الفكر» كالفكر، خاص بالإنسان؟... والرأي عندي، هو أن «الفكر» - بالمعنى الاصطلاحي - وهو إعماله الخاطر في الشيء، وجملة النشاط الذهني، من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة، شاملاً ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية، تبلغ أسمى صورها في التحليل والتركيب والتنسيق - إن «الفكر»، بهذا المعنى الاصطلاحي، هو خاصية إنسانية، يتزدهر الله سبحانه وتعالى عن أن يوصف به. فإذله من صفاته «العلم» وليس من صفاته «الفكر»... فهي عالم «وليس «مفكر» لأنه يحيط بكل شيء وليس له ذهن يعمل فيشعر فكراً... ولكن الفكر الإنساني، إذا انطلق من الوحي الإلهي - كلمة الله - والتزم به، جاز - في رأينا - أن نسميه فكراً إلهياً، باعتباره التزامه بالمصدر الإلهي وانطلاقه منه، رغم أنه ثمرة عمل الذهن والخيال الإنساني. كما جاز لنا أن نضيف الحب الإنساني «بالحب الإلهي» إذا خلص للمعنى الإلهي والذات الإلهية. رغم أنه عاطفة إنسانية... كذلك إذا نحن راعينا المقابل للفكر - أي المادة - فمن الجائز - في رأينا - اعتبار الوحي الإلهي «فكراً» لا من حيث إنه ثمرة لعملية ذهنية - فحاشا لله أن يوصف بذلك - وإنما من حيث إنه ليس «مادة» وإنما هو مقابل لها.

الجبر... والاختيار

الجبر، في اصطلاح العربية هو حكم ومُلْك الانفراد والاستبداد^(١)، وفي الاصطلاح الإسلامى، هو تجريد الإنسان من فعل الأفعال التى تظهر على يديه والتى هو محل لها، ونسبة الفعل لها إلى الله، سبحانه وتعالى، والحرية والاختيار - بالمعنى الفردى أو الاجتماعى - هما النقيض للجبر والجهرية.

وكما يتفنى المنهج الإسلامى - بصدد «السياسة» فى الطبيعة وظواهرها - الحتمية المطلقة، عندما يعترف بوجود الأسباب فى الأشياء والظواهر، وبعلاقة الضرورة بين هذه الأسباب وبين المسببات الناتجة عنها، مع نفى إطلاق هذه الحتمية فى علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات، وذلك بتقرير حقيقة أن هذه الأسباب الفاعلة هى ذاتها مخلوقة للمخالق الواحد، سبحانه وتعالى، وحقيقة القدرة المطلقة للمخالق على إخراج هذه الظواهر والأشياء من «نطاق العادة»، الذى تعمل فيه الأسباب

(١) كانت العرب - حتى قبل الإسلام - تسمى الملك: جباراً، وتطلق على الملك: حكم الجبرية، لتمييز ذلك النظام - وخاصة فى الكنسورية الفارسية والقيصرية البيزنطية - بانفراد الملك بالسلطة واستبداده بالأمر، إما بالأمم أو الطغنى أو التميز العرقى، أو تحت دعاوى الحكم بالحق الإلهى، وتقد قات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يرتعد فى حضرته: «هون عليك» فيما أنا بمثلك ولا جباراً!! وقال: «إن الله جعلنى عبداً كريماً، ولم يجعلنى جباراً عنيداً» - رواه أبو داود وابن ماجه - . وفى الحديث تفسير جيد ومتفرد لمعنى تسمية البيت الحرام بـ «العتيق» - أى الحر - لنجاته من تسلط الملوك الجبارين . . . «إنما سُمي البيت: العتيق - لأنه لم يظهر عليه جبار» - رواه الترمذى - وثنا كتب النبى صلى الله عليه وسلم، إلى الملوك، جاء فى الحديث أنه «كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشى، وإلى كل جبار» - رواه مسلم - والترمذى والإمام أحمد - ولقد استخدم الأدب السياسى للمعارضة فى العصر الأموى مصطلح «الجبابرة» فى وصف «خلفاء» بنى أمية، ومصطلح التجبر فى وصف تحول الخلافة على أيديهم عن السورى - أى الخلافة الكاملة - إلى الملك العضوض - أى الخلافة الناقصة - ووصف فكرية قرائنهم بـ «الجبر» و«الجبرية» . واجمع كتابت (المعزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة القاهرة - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ :

مسبباتها، إلى «نطاق خارق العادة»، الذي تتعطل فيه فعالية الأسباب، أو تستبدل خصائصها، أو تستبدل هي ذاتها بأسباب أخرى، عندما يريد الله إظهار الأعلام والآيات المعجزة، لحكم يريدتها، سبحانه وتعالى .

وكما ينفي المنهج الإسلامي «الحتمية المطلقة»، مع الاعتراف بالسيبية، وبعلاقة الضرورة - على هذا النحو - بين الأسباب والمسببات، فإن هذا المنهج يعترف بالحرية الإنسانية وبالاختيار الإنساني، ولكن - أيضاً - دون حتم أو إطلاق .

فالإسلام، الذي جعل الوسيطة الجامعة أخشى خصائص منهجه، قد نبعت وتنبع فلسفته في حرية الإنسان واختياره من وسيطة مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود، فلا هو سيد هذا الوجود حتى تكون حريته مطلقة فيه، ولا هو الحقير المتلاشى الذي لا خلاص له إلا بالقضاء في الكل أو المطلق، حتى يكون الجبر المطلق هو قدره في هذا الميدان، وإنما هو «ال خليفة» الذي استخلفه الله لحمل أمانة الحرية والاختيار، حتى يصح تكليفه بتبعات حملها، وحتى يكون حسابه وجزاؤه على ما قدمت يداه عدلاً لا نقاشاً بذات العادل، سبحانه وتعالى، فلا بد، لذلك، من أن يكون حراً مختاراً، لكنها حرية واختيار الخليفة، المحكوم بالنظام الأعظم الذي خلقه خالق هذا الوجود؛ فهي الحرية الوسط، والاختيار الوسط بين «مطلق الجبر» و«مطلق الاختيار» . . . وبهذا المعيار نستطيع أن نزن قدر الحرية الإنسانية، وبهذا المنظار يجب أن نرى أفاق الاختيار الإنساني في مختلف الميادين، فالفرد حر، الحرية التي لا تنفى ولا تنقض حرية المجموع . . . والجماعة حرة، الحرية التي لا تحول الفرد إلى مسمار أصم في ترس الآلة الاجتماعية، وليس لفرد ولا للجماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف ولا ما آمنت به من أصول وثوابت الشرائع والمعتقدات، فتلك الثوابت، في الحياة الاجتماعية، هي أشبه ما تكون بالخلق الخارج عن نطاق القدرة الفردية، والذي يمثل بالنسبة لهذه القدرة الفردية الإطار الحاكم لحركتها والضامن ألا تتعدى إطار «الحرية المسئولة» فتدخل في نطاق «الفوضوية والعدمية والعشوائية»، كذلك، لا يجوز للجماعة أن تحجر على اجتهادات وتجديدات المبدعين المعشهودين والمجددين، في الفروع والتغيرات، التي يتعدد فيها الرؤى المرشحة، من الفرقاء المختلفين، سبلاً لتحقيق «الثوابت» و«الأصول» . . .

إن مقام الحرية الإنسانية، في الإسلام، يسجم إلى الحد الذي رآها فيه قرينة «للحياة» فهي فريضة واجبة، وليست مجرد «حق» يجوز للإنسان أن يتنازل عنه دون تأثيم، فالحرية هي تقيض العبودية، ولما كان التحرير هو تقيض الاسترقاق كانت الحكمة والعلة في جعل الشريعة الإسلامية «تحرير الرقية» - أي عتق الرقيق - جزاء عن «القتل الخطأ» للتكافؤ بين ما في «الرق والعبودية» من معنى «الموت»، وما في «العتق والحرية» من معنى «الحياة»! . . . فمن أخرج من الحياة نفساً إنسانية، يقتلها خطأ، فعليه - جزاء ذلك - أن يدخل في الحياة نفسها إنسانية بتحريرها من موت الاسترقاق! . . . ويعبارة الإمام النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (٧١٠هـ - ١٣١٠م): «... فإنه - (أي القاتل) - لما أخرج نفساً من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكماً . . . ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام: ١٢٢)» (١).

هذا هو مقام الحرية الإنسانية في المنهج الإسلامي، لكنها، كما أشرنا، حرية الخليفة المحكومة - في الفعلية والنطاق - بالقدرة والاستطاعة التي ركبها الخائف الأعظم في هذا الإنسان، ونطاق وحدود وأفاق عهد الإنابة والتوكل والاستخلاف، فهو لن يستطيع تجاوز نطاق فعل القدرات المخلوقة له - كما لا تستطيع ذلك الأسباب المخلوقة في الطبيعة - ولا ينبغي لحرية أن تتجاوز بفعله نطاق عهد الاستخلاف . . .

فالليبرالية الغربية - والتي هي ثمرة فلسفة تأليه الإنسان - في ميدان الحرية - قد رأت أن «الحرية الحقيقية تحتل إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر، حتى ولو كان البراءة من الوطن، والكفر بالله ورسوله، والطعن على شرائع الأئمة، وأدابها وعاداتها، والاستهزاء بالمبادئ التي تقوم عليها الحياة العائلية والاجتماعية . . .» (٢).

ونقضيتها «الشمولية الغربية»، قد جردت الإنسان، كفرد، من حريته لحساب حزب الطبقة وحكومة الحزب . . . فتطرفتا كل التطرف في هذا الميدان . . .

(١) انظر (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ج ١ ص ١٨٩ - طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤هـ .

(٢) قاسم أمين (الأعمال الكاملة) ص ١٤٩ - دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة . دار الشروق سنة ١٩٨٩م .

لكن الإسلام، بالوسطية الجامعة، قد اتخذ السبيل العدل في قضية «الجبر» و«الاختيار»، فليس هناك «جبر مطلق»، وإلا لانعدمت الحكمة من التكليف ومبررات الحساب والجزاء، وتساوى المؤمن والكافر والمحسن والمسيء... وليس هناك «اختيار مطلق»، وإلا لما كان الإنسان «خليفة»، ولكانت حريته هي حرية الفعل لما يريد، الذي لا تحد حرته آفاق الحلال والحرام، ومقاصد الشريعة، التي جعلها الخالق إطار عهد الاستخلاف لهذا الخليفة: الإنسان.

نعم... إنك حر مختار، تلك حقيقة موضوعية وملبوسة، فأنت تستطيع أن تحرك هذا الشيء الساكن عندما تريد، وأن تعيده إلى حالة السكون عندما تريد، وأنت تستطيع أن تقدر أشياء بعينها، ثم تبرؤها إلى حيز الفعل على النحو الذي قدرته لها، لكن حريتك هذه واختيارك ليست مطلقة، لا لأن القدرة والاستطاعة محدودة فقط، ولا لأنها... هي الأخرى - مخلوقة للخالق الأعظم، فحسب... وإنما أيضاً - لأن إرادتك الحرة هي الأخرى حرة في حدود، فالخيال الذي يحركها محدود بحدود قدراتك - المخلوقة - على التخيل، وهذه الإرادة عندما تختار فهي إنما تختار من بين بدائل ليست جميعاً من صنعك أنت، فاختيارك حر، نعم، ولكنه، أيضاً، محكوم بالبدائل القائمة، والتي تحدد نطاق وآفاق هذا الاختيار، بل إنك عندما تتخلق فيك هذه الإرادة الحرة، فهي إنما تتأثر وهي تتخلق بمكونات فيك ليست من خلقك ولا من ثمرات حريتك، وعوامل وملايسات وظروف موضوعية تحيط بك، وليست من صنعك، ولكنك، وسط كل هذه العوامل، تختار وترجع وتقدر وتدبر وتعذل في اختياراتك، فأنت الإنسان المختار الخير بأدوات الحرية المخلوقة لك، ووسط ملايسات منها ما هو صنعك ومنها ما لا قبل لك بصنعه، أي أنك: الحر المختار في حدود الحرية الوسط بين «الجبر» و«الاختيار»... حرية «المستخلف»، لا حرية «الأصيل».

وإذا كانت «حرية الإنسان» هي «القوة» التي يختار بها ويريد ويفعل، وإذا كانت العوامل المحيطة والملايسات المضاحية هي «القدر الإلهي»، الخارج عن نطاق الفعل الإنساني، فإن العلاقة بين هذين العاملين هي التي تحدد نطاق حرية الإنسان، فالحرية، هنا، ليست نقيضاً لـ «القدر»، وإنما هو حاجم لإطارها ومداها، لأنها حرية الخليفة، المخلوقة والمخكومة بـ «قدر» الفعال لما يريد، جل وعلا.

وإن التأمل في الآيات القرآنية التي نتحدث - باللفظ أو بالمعنى - عن «الإرادة الإلهية» ، إنما يقودنا إلى التمييز بين لونين من الإرادة الإلهية :

أ- إرادة حتم وجبر وقسر . . هي تلك التي تعلقت بما لا يقدر عليه إلا الله ، سبحانه ، فأرادته وخلقه وسواه وقال له كن فيكون : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (النحل : ٤٠) ، فليس في متعلقات هذه الإرادة ما هو موضوع الخلاف الإنسان ولا لاختيار هذا الخليفة : الإنسان . .

ب- والإرادة الإلهية الثانية ، التي تحدثت عنها آيات قرآنية كثيرة ، هي تلك التي جعل الله معها التخيير والتفويض والتمكين لخليفته الإنسان ، فهو قد أراد الإيمان والطاعة ، لكنه خيّر ومكّن وفوض ، كي يكون للتكليف وللحساب والجزاء معنى وحكمة ، فلم يجعل إرادته هذه إرادة حتم وجبر وقسر ، إن إرادته أن تأتي السماء والأرض طوعاً أو كرها ، هي مثال لإرادة الحتم والجبر والقسر ، بينما إرادته لنا ومنا الإيمان والطاعة ومجانبة الكفر والفسوق والعصيان ، هي مثال للإرادة التي معها تخيير وتفويض وتمكين ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (البقرة : ١٨٥) ، وفي هذا التخيير والتفويض والتمكين يتجلى ميدان الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ، فهي حرية حقيقية ، وهو اختيار حقيقي ، لكنهما مخلوقان ومرادان لفاطر السماوات والأرض ومن فيهما وما فيهما ، كما أن الأسباب ، في الطبيعة وظواهرها ، هي الأخرى مخلوقة لخالق الأسباب والمسببات ، سبحانه وتعالى .

* * *

اكتمال الدين... وتجديده

«اكتمال الدين»... و«تجديده»... ويتعبر آخر: «السلفية»... و«التجديد»... مصطلحان يرمزان - في عرف الباحثين - إلى نسقين متقابلين، بل ومتناقضين، في الرؤية والمنهج والتفكير، والذين ينظرون إلى فكرنا الإسلامى بمنهج الفكر الغربى لا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين «اكتمال الدين» وبين «تجديده»، أو بين «السلفية» وبين «التجديد»، ففي الفكر الغربى كانت «السلفية» - الأرثوذكسية - هى الموقف عند الأصول - حتى لقد سميت هناك: «الأصولية» - على النحو الرافض لأى اجتهاد فى الفكر أو تطوير له أو تجديد، كما كان التجديد والاجتهاد ثورة تأتى على هذه «السلفية» - الأصولية - الأرثوذكسية من القواعد والأساس...

لكن منهجنا الإسلامى - بوسطيته الجامعة - لم يعرف ولن يعرف - إذا نحن التزمنا إعماله - هذه الثنائية الانشطارية التى تقيم التقابل والتضاد بين «اكتمال الدين» - والسلفية» وبين «الاجتهاد فيه والتجديد له»...

إننا نتلو فى آيات القرآن الكريم قول الله، سبحانه وتعالى: ﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَحْمَتِي لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

ونقرأ فى السنة النبوية الشريفة، قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «يبحث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(١)، فلا نشعر - بالمنهج الإسلامى - بوسطيته الجامعة - أن هناك تناقضاً بين اكتمال الدين بتمام الوحي واختتام النبوة، وبين التجديد الدائم أبدا لهذا الدين الذى اكتمل بختم الوحي وتمام القرآن الكريم...

(١) رواه أبو داود.

ذلك أن الدين : عقيدة وشريعة . . والعقيدة فيه هي الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر . . والشريعة فيه كل ما ينتهجه المسلم ويسلكه وبقية كى يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها ، ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد وأركان ، وهي جميعها قد اكتملت بتمام الرعى الذى اكتمل به الدين ، لكن الإنسان المسلم ، بحكم خلافته عن الله ، سبحانه وتعالى ، فى عمارة الأرض وسياسة المجتمع وتنمية العمران ، لا بد له - وهو ينجز مهمة خلافته هذه - من إقامة أبنية أخرى يبدعها هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان ، فالإسلام بنى على خمس^(١) ، فهو إذن ليس فقط هذه الخمس ، وإنما هي القواعد تعلوها أبنية الفروع ، وهذه الأبنية - الفروع للأصول - والتي تتغير وتتجدد وتتطور تبعاً للمصلحة ، ووفقاً لمقتضيات الزمان والمكان - إذا كانت متنسقة مع مقاصد الأصول وغايات القواعد وحدود الأركان - فهي تجديد فى نطاق وأفاق وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان . . فالأصول الثوابت قد اكتملت باكتمال الدين ، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة منها دائمة النمو والتغير والتطور ، شاهدة على دوام التجديد ، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان . .

ولو ضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ، كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامى على امتناع الاجتهاد فى الأصول ، ففيها وعليها قامت وحدة الأمة ، منذ اكتمال الدين بختم الرسالة ، وكان اتفاقها ، كذلك ، على أن الاجتهاد الإسلامى منجأه «الفروع» . . فهو ، عندئذ ، يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام . . ويحل أحكاماً جديدة - أى فروعاً جديدة - محل أحكام تجاوزها الواقع الذى تغير والعرف الذى تطور والعادات التى تبدلت ، عندما تكون هذه الأحكام ذات علة غائية ، تدور معها وجوذاً وعدمًا ، بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم فى الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان وتحليلها إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل . . ففى الأصول والقواعد ، أيضاً ، تجديد - بهذا المعنى - وهو الذى جعل

(١) فى الحديث الشريف ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «بنى الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت ، » . . ورواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى

حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يتحدث عن «تجديد الدين» ، وليس فقط تجديد «فكر المتدينين بالدين» . . .

فليس «التجديد» إذن تقييداً لـ «اكتمال الدين وثباته» بل إنه السبيل لا متناه تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة ، والأمور المستحدثة ، والضمان لبقاء «الأصول» صالحة دائماً لكل زمان ومكان ، أى أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة ، ولولا هذه الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات . . وإقامة الخيوط الجديدة بين الأصول الثابتة وبين الجديد الذى يطرحه تطور الحياة . . ولولا تجديده الدائم الذى يجلب الوجه الحقيقى والجوهر النقى لأصول الدين وثوابته . . لولا دور التجديد هذا فى حياة الإسلام ومسيرته لتسخت وطعست هذه الأصول ، إما بتجاوز الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة - فيحرى هذا الابتعاد الجديد من ظلال الإسلام - . . أو بتشويه البدع - عندما تتراكم - لجوهر هذه الأصول . .

إن الله ، سبحانه وتعالى ، لما تعهد بحفظ القرآن الكريم وصيانته عن التحريف والتبديل ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر : ٩) . يسر للمسلمين أسباب ذلك ، فكان جمعه وتدوينه وخدمته بعلوم القرآن ، وكذلك الحال مع الدين الخاتم والرسالة العامة ، التى عنى ختم الرسالات بها إرادة الله دوام بقائها وعطائها إلى أن يعرض البشر على بارئهم يوم الدين ، فكان السبيل إلى دوام بقاء هذا الدين وعطائه هو إعمال سنة التجديد للتدين وللدين . .

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية ، وتجمع ، بين «اكتمال الدين» ، وبين «تجديده» ، وربطت بين «السلفية» وبين «التجديد» ، ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية بمنهجنا الإسلامى ، فمنجد أن فى «سلفيتنا» - وهى التى تعنى : العودة إلى الأصول الجوهرية والنقية - منجد أن فيها اجتهاداً يميز بين الجوهر - جوهر الوضع الإلهى للدين - وبين الإضافات والنواقص والبدع التى طرأت وعدت على جوهره وأصوله . . ومنجد أن فى «اجتهادنا» - الذى هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد - منجد أن فى هذا الاجتهاد : سلفية ، تستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد ، لترى الواقع الجديد فى ضوئها ، وتستخرج له منها الأحكام الجديدة ، وفى السلفية : تجديد ، وفى التجديد : سلفية ، وكل المجددين - فى مسيرتنا الحضارية - كانوا سلفيين ! . .

إن سلفيتنا ليست هي الأثرؤكسية المسيحية، التي وقفت وتقف عند تقديم الأصول - وقفة جمود وسكون - رافضة للجديد وللتجديد، وإنما سلفيتنا: التزام بالأصول وعودة للمنابع الجوهرية والنقية . . ورفض ونقض لركام الإضافات والنواقص والبدع عن الجوهر الإلهي للدين، حتى تنبت أصوله الفروع الجديدة التي يستظل بها الواقع الجديد . . واستضاءة وإضاءة للواقع المعاصر بهذا الجوهر الإلهي الثابت . . فهي، إذن عين التجديد، وليست مقابلاً له ولا نقيضاً .

* * *

النص.. والاجتهاد

لتبدأ، أولاً، بتحديد معاني ومضامين المصطلحات . . مصطلحات: «النص»، و«الاجتهاد» . . . وإذا كان الاجتهاد - في الاصطلاح - هو: استقراغ الواسع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل للفقيه ظن بحكم شرعي^(١)، فإن مصطلح «النص» قد كان تعريفه ومضمونه مثار خلاف واختلاف، بل موضع شبهات وأوهام، جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديد المدخل الطبيعي والشرط الضروري للحديث عن علاقة النص بالاجتهاد في منهج الإسلام.

إن النص، من حيث اللغة، إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة - مأثورة أو منشأة - هي نص . . هذا هو المعنى اللغوي العام.

ومن اللغويين - كابن الأعرابي - من خصصه، فقال - كما في (لسان العرب) لابن منظور -: «النص، هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر . والنص: التوقيف والنص: التعيين على شيء ما . . .» أما الأزهري فإنه يقترب في تعريفه من «المعنى والمراد وثمره الملفوظ والمكتوب» ولا يقف به عند «عين الملفوظ والمكتوب»، فكأنه عنده: ثمرة عمل العقل واجتهاده في الملفوظ، وليس ذات الملفوظ. يقول الأزهري في هذا التعريف الذي يخصص معنى النص والمراد منه - كما في (لسان العرب) -: «النص: أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها...».

وهذا المعنى، الذي يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور «نصاً»، هو الذي انطلق منه الفقهاء، عندما قالوا عن معنى النص في القرآن وفي السنة، أنه هو «ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام...»^(٢)، فالنص، هنا، ليس أي ملفوظ ولا أية عبارة وإنما

(١) إخراجاني (التعريفات) . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م، والتهالوي (مخشاف اصطلاحات الفنون) طبعة بيروت - مصورة عن صيغة الهند سنة ١٨٩٢ م.

(٢) انظر (لسان العرب) لابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة.

هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والعبارة، أى الأحكام المستنبطة من المأثورات.

فإذا انتقلنا من إطار «اللغة» إلى الإطار «الاصطلاحي» لمعنى «النص»، وجدنا أغلب الأصوليين لا يطلقونه على مطلق العبارة والملفوظ، بل على ما بلغ منها في التحديد والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذى لا يقبل الاحتمالات... فكأنهم خصوه بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات، وليس بمطلق العبارات... فالجرجاني (٧٤٠-٨١٦ هـ، ١٣٤٠-١٤١٣ م) يعرفه قيقول: «النص: ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم... إته: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل...»^(١).

أما التهانوى (١١٥٨ هـ، ١٧٤٥ م) فإنه يورد المعانى الخمسة التى جاءت لمصطلح «النص»، فى عرف الأصوليين، وهى:

«المعنى الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، حقيقة أو مجازاً، عاماً أو خاصاً.

والمعنى الثانى: ما ذكره الشافعى، فإنه سمي الظاهر نصاً، والنص فى اللغة بمعنى الظهور.

والمعنى الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمس، مثلاً، فإنه نص فى معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلما كانت دلالة على معناه فى هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً.

والمعنى الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

والمعنى الخامس: الكتاب والسنة، أى ما يقابل الإجماع والقياس...»^(٢).

هكذا تراوح معنى «النص» ما بين: مطلق لفظ الكتاب والسنة، وما لا يتطرق

(١) انظر (التعريفات)... طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(٢) انظر (كشف اصطلاحات الفنون).

إليه احتمال مقبول يعضده دليل، من لفظهما، وما هو ظاهر من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما . . أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذي لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص - أى ظاهر ومتعين - فى معناه، ولا يحتمل شيئا آخر، كالحقائق الملبوسة بالتحقق، مثل عدد الخمسة، الذى لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى هذا العدد . .

فتحن هنا أمام معنى «النص» يختص بما هو قطعى الثبوت، وقطعى الدلالة، فى الثوابت التى لا يصيبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلا، لا من قريب ولا من بعيد.

قلبك هى معانى مصطلح «النص» عند الأصوليين، من خواص مفكرى الإسلام . . أما «العوام»، الذين علا صوتهم فى حياتنا الفكرية، وخاصة منذ سيادة «التقليد» وتوقف «الاجتهاد»، وتراجع حضارتنا الإسلامية عن الخلق والإضافة والإبداع، فإنهم لم يكتفوا بإطلاق «النص» على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة، وإنما أضافوا إلى «النص» - الذى حجروا فى وجوده أى اجتهاده - كل ما كتب الأقدمون فى مذاهب الإسلاميين، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين . . لقد خصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء، حتى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلفت شروط أعمالها، أو بعادات تغيرت، أو بأعراف تبدلت . . مما هو كثير فى الفروع المتعلقة بالمتغيرات الدينية فى سياسة الدول وتنظيم المجتمعات وتبعية العمران .

وهكذا شاع ويشيع فى الفكر «الإسلامى» ادعاء التناقض بين «النص» وبين «الاجتهاد» . . . وذاعت مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق . . . تعميم فى فهم معنى «النص» . . . وتعميم فى الغاية من «الاجتهاد» مع وجود النص . . حتى لقد أصبحنا وكأننا أمام تناقض كامل وحاد . . فوجود «النص» يمنع ويلغى وجود «الاجتهاد» . . ووجود «الاجتهاد» لا يتأتى إلا إذا انعدمت «النصوص» .

فما هو موقف «المنهج الإسلامى» فى هذا الأمر المشكل، والبالغ الأثر فى الحياة الفكرية لأمة الإسلام؟

بادئ ذي بدء ، فإن الاجتهاد - كما أشرنا - هو بذل المجتهد - الذي يستجمع شروط الاجتهاد - وسعه ، واستفراغه جهده في طلب المقصود ، من جهة الاستدلال ، ليحصل له ظن بحكم شرعي ، وميدان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة ، يستنبطها المجتهد من أصولها التي اكتملت في النصوص المقدسة ، مبادئ وقواعد وأركاناً ضمنها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة ، المهيئة والمفصلة لمجمل القرآن ، والتي لها فيه معنى أو مبنى . . . فالاجتهاد ، إذن ، ليس بعيداً عن النص ، وليست غيبة النص شرطاً في وجوده ، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هي المبادئ والأصول - يستخرج منها المجتهد ، بالاجتهاد ، الجزئيات والفروع . . . فالتناقض بينهما ، واقتضاء وجود أحدهما نفي الآخر ، ليس من بادي الرأي ، كما يحسب الذين يرددون ، بتعميم وإطلاق مقولة : «إنه لا اجتهاد مع النص» !

بل إننا نقول إن العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هي علاقة التلازم والمصاحبة ، دائماً وأبداً ، وتعميم وإطلاق ! . . . ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامي أمام النص الإسلامي ، كتاباً وسنة ، لا يعدو أن يكون واحداً من المواقف الآتية :

أ- أن يكون النص «ظني الثبوت» ، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «ثبوت» هذا النص . . .

ب- أن يكون النص «ظني الدلالة» . . . وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «دلالة» هذا النص . . .

ج- أن يكون النص «ظني الدلالة والثبوت» ، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «دلالته وثبوته» كليهما . . .

د- أن يكون النص «قطعي الدلالة والثبوت» ، وهذا هو الذي يحتاج الأمر منه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد ، بل عدم جواز هذا الاجتهاد .

ذلك أن وجود النص «قطعي الدلالة والثبوت» لا يبغي عن الاجتهاد ، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت . . .

✽ فالاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت .

* والاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص وظواهره، الواردة في موضوعه،
والموافقة أو المخالفة لعناه أمر لا خلاف فيه .

* والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص، قطعي الدلالة والثبوت،
يعني التلازم الضروري بين هذا النص وبين الاجتهاد.

لكن الأمر الذي أثار ويشير إلي ليس في هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين
النصوص الدينية التي تعلقت بالشواهد الدينية، وتلك التي تعلقت بالمتغيرات من
الفروع التنظيرية، ففي النصوص التي تعلقت بالشواهد الدينية - من عقيدة وشريعة،
في علوم عالم الغيب... وشعائر العبادات، والأمور التعبدية التي استأثر الله،
سبحانه وتعالى، بعلم حكمته، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات
الدنيوية - كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها، في مثل هذه النصوص يقف
نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة والترحيل
وغير الأحكام... فالاجتهاد قائم، حتى مع هذه النصوص، القطعية الدلالة
والثبوت، والمتعلقة بالشواهد، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود، إن الأحكام
المستخرجة، بالاجتهاد، من الدلالات القطعية لهذه النصوص القطعية الثبوت،
لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها، بدعوى جواز الاجتهاد فيها أو تعيها،
لأن الاجتهاد في هذه النصوص ومعها - مع قيامه وجوده ولزومه - لا يجوز أن
يتعدى حدوده، حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترحيل، ومحظور
عليه التغيير أو تعطيل أو التجاوز أو الاستبدال، وليس هذا «الحجر الإسلامي» على
العقل المسلم المجتهد، وإنما لأن هذه النصوص - بعد حجتها قطعية الدلالة
والثبوت - إما أنها تعلقت «بثوابت» دينية أو دنيوية - فلا يجوز تجاوز أحكامها أو
تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدين إلى «تسخير
الدين»، وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية، التي
لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها والعللة الخافية وراءها، فلا بد فيها من
التوقوف عند دلالات النص، وإلا دخلنا في إطار «العيث» الذي لا يجوز أن يسمى
«اجتهاداً» بحال من الأحوال.

أما النصوص، قطعية الدلالة والثبوت، والتي تعلقت بأمور من الفروع

الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلة غائية، فتلك هي التي يشير الموقف منها
الليس الذي نعالجه الآن. . وفي اعتقادي أن هذا الليس قائم في نطاق «عوام الفكر
الإسلامي» وحدهم، لأنه - كما سنرى - ليس له منطق أو حجة أو أساس.

* فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد، في فروع
المتغيرات الدنيوية، ليست - كما تشهد بذلك بذاهة الفطرة - ليست مرادة لذاتها،
وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد. . فهي - أي
أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصلحة - وجودا وعدما،
ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد
مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت أو يعرف تطور، حتى ولو
كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير
العلة وتبدل العادة وتطور العرف. . فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر
حكما جديدا، يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات
الدنيوية في الفروع، بل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالتوايت ليس
مراجعته وجود هذه النصوص، بل مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي
جاءت لها.

* ثم - وهذا هام جدا في هذه القضية - إن الاجتهاد مع وجود هذا النص، قطعي
الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية. . ليس معناه الاجتهاد
الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من
هذا النص رفعا دائما ومؤبدا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، وإنما يتجاوز الحكم
المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفا دائما أبديا. . لأن حقيقة الاجتهاد
هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا
النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلة والمصلحة الميتغة منه. . فإذا توفرت
الشروط، فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر أئحر الاجتهاد حكما جديدا، دون أن
يلغى النص ويعدمته، ودون أن يلغى الحكم الذي تجاوزه إلغاء دائما، فإذا عادت
فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم، بعد تجاوزه. . وتجاوز عن
الحكم الجديد، لافتقاره - في هذه الحالة - إلى شروط الإعمال. . فحقيقة الاجتهاد
وجوده - في هذه القضية - هو الاجتهاد في شروط إعمال النصوص وأحكامها،

وليس - والحالة هذه - بديلا للنصوص يرفعها أو يلغيها . بل ولا تجاوزا دائما لأحكامها، فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقا بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور - أي إذا لم يعد محققا للمقصد منه - وهو المصلحة - فلا بد من الاجتهاد فيه. ومع، اجتهادا يثمر حكما جديدا، يحقق «المقصد - المصلحة» . فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة القديمة، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد، كل ذلك، والنص قائم، نطوره، ونتعبد بتلاوته، لأن عمله وإعماله قائم أبدا . . غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون - إذا استعرنا تعبير الفلاسفة - «بالفعل» أحيانا، و«بالقوة» أحيانا أخرى . . ففعله - الحكمي - «يبرز» إذا تحققت المصلحة بحكمه، و«يكمن» إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذي يحقق هذه المصلحة، فإذا عادت هذه الشروط «برز» فعله - الحكمي - من جديد . . فالنص قائم أبدا، والحكم مترجح بين «التنفيذ» و«التوقيف» ، دون تجاوز دائم أو إلغاء ! .

تلك هي العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» في تصور المنهج الإسلامي . . علاقة التلازم والتلاحم، حتى لقد نسجت خيوطهما في نسيج واحد، على النحو الذي رأيناه، والذي ينفي شبهة التقابل والتعارض والتناقض التي شاعت وتشيع مقولتها - «لا اجتهاد مع النص» - على السنة، وفي كتابات «عوام المثقفين» المسلمين ! .



وإذا نحن شئنا أن نصرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهج الإسلام في هذه القضية، فإن لدينا منها الكثير، وفي الوقوف عند ما هو «قطعي الدلالة» من هذه الأمثال ما يكفي في هذا المقام :

* لقد كان نصيب «المؤلفة قلوبهم» من «الصدقات» سهمها حده النص القرآني، باعتبار أن حكمه : فريضة فرضها الله ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة : ٦٠) .

لكن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، اجتهد مع وجود هذا النص القرآني، القطعي الدلالة والثبوت، والذي قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبي، صلى الله عليه وسلم، والصحابة طوال عهدي النبي والصديق، باعتبار هذا الحكم المنصوص عليه في القرآن؛ فريضة فرضها الله، اجتهد عمر بن الخطاب في هذا الحكم المجمع عليه، مع وجود النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت فيه... عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين، الذي يدعواهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائما، فبعد أن كان الحكم دائرا في وجوده مع العلة الغائية الموجودة، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغائية... لكن... هل يعني هذا الاجتهاد العمري إلغاء النص؟... لم يحدث هذا، ولم يقل به إنسان... فلقد ظل النص آية قرآنية تتلى وتعبد المسلمون بتلاوتها، حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها، كما ظلت كل الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام المستمدة منها جزءا خالدا في القرآن الكريم - ولم يزعم «نسخ التلاوة» في القرآن إلا ضحايا تشكيك الباطنية والإسرائيليات في كتاب الله... وهل يعني هذا الاجتهاد العمري وقف إعمال هذا الحكم دائما وأبدا؟... كلا... فلو وجد الحاكم المسلم، في أي زمان وفي أي مكان، أن مصلحة الأمة تقتضي تألف قلوب الأعداء بسببهم من الصلقات، فيسكون اجتهادا جديدا يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال، ويخرجه من «العمل بالقوة» - الكمون - إلى «العمل بالفعل» - البروز - أي يخرجه من «حكم موقوف التنفيذ» إلى «حكم: واجب النفاذ»!

إن هذه النصوص التي تتعلق أحكامها بالتنظيم الإسلامي «لحركة» الواقع الإسلامي - في فروع المتغيرات الدينية - ستظل دائما وأبدا تدور مع علتها وحكمتها - وهي مصلحة العباد - وجودا وعدما، تلك هي رسالتها العملية، وهذه هي معاني وحدود الاجتهاد فيها ومعها...

* وموقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة في عام الرخاء، مثل هو الآخر في هذا المقام... فعندما تخلفت «الشروط الاجتماعية العامة» لإقامة حد السرقة - بسبب المجاعة - أوقف عمر إقامة هذا الحد، المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نِكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨)، لقد رأى عمر أن تخلف

«الشروط الاجتماعية» لأعمال حكم هذا النص يُجِبُّ توفر «الشروط الفردية» لأعماله . . ولم يقل أحد : إن هذا الاجتهاد قد عني تجاوز النص ، ولا أنه قد تجاوز الحد المأخوذ منه تجاوزاً مطلقاً ودائماً . . فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة ، وتوافرت «الشروط الاجتماعية» لإقامة حد السرقة ، عادت الدولة الإسلامية إلى إقامته من جديد .

❖ و«الصوافي» - الأرض التي استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين - والتي كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامي في البلاد التي فتحت عنوة ، ثم قتلوا أو فروا أو ظلوا على مناوأتهم للدولة بالحرب . . أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالتها الفتوحات - هذه الأرض - الصوافي - كانت «واقعا جديدا» اجتهد المسلمون ، على عهد عمر ، فاستصفيوها ، لبيت المال ملكيتها ومنفعتيها للأمة . . وظل هذا حكما مجمعا عليه طوال عهد عمر ، فلما كان عهد عثمان بن عفان ، رضى الله عنه ، اجتهد في «إقطاع» مساحات من هذه الصوافي لتفر من المسلمين ، واستمر ذلك حكما معمولاً به طوال عهده . . فلما حكم على بن أبي طالب ، رضى الله عنه ، اجتهد فعاد إلى أعمال الحكم الذي كان قائما على عهد عمر ، وتجاوز الحكم الذي أعمله عثمان . . كل ذلك ، وفي كل الحالات ، دورانا مع علة الحكم - «المقاصد - المصالح» - كما رأينا كل واحد - دورانا مع هذه العلة الغائية وجودا وعدما .

❖ والقصة الشهيرة للاجتهاد العنزي مع الأرض المفتوحة ، بمصر والشام وسواد العراق . . هي الأخرى شاهد حي على هذا المعنى الذي تقدمه ونؤكد له للعلاقة بين «النص» و«الاجتهاد» . .

لقد كانت السنة النبوية ، كما تمثلت في «عمل الرسول» صلى الله عليه وسلم ، المتمثل في توزيع غنائم خيبر ، بعد فتحها (سنة ٥٧هـ) ، تقضى بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح ، وانعقد الإجماع على هذه السنة ، فلم يخالفها أو يجتهد معها أحد ، على عهد النبي وخلال عهد المصديق . . فلما فتح الله على المسلمين فارس والشام ومصر ، على عهد عمر بن الخطاب ، وفيها من الأرض ، الأودية الكبرى للأنهار العظمى : النيل ، وبردى ، ودجلة والفرات ،

طلب مقاتلة جيوش الفتوح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال السنة، التي تأسس عليها إجماع المسلمين، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين. . . وهنا رأى عمر أن المصلحة - علة الحكم - التي اقتضت التوزيع عند فتح خيبر، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد، وأن المقام يتطلب اجتهادا جديدا لاستنباط حكم يحقق هذه المصلحة التي استجدت. . . فرفض الالتزام بحرفية «سنة توزيع أرض خيبر» - لأنها سنة موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية، لا الثوابت الدينية أو ثوابت المعاملات، ولأن للعقل في تحديد علة حكمها مدخلا، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية - وطلب عمر من أهل الرأي في الدولة الإسلامية الاجتهاد، مع وجود هذه «السنة العملية»، التي سبق وانعقد عليها الإجماع في عهدي النبي والصديق.

وشهد المجتمع الإسلامي، يومئذ، حوارا واسع النطاق عميق الأبعاد - بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد تدافعا فكريا خطيبا يزهو به المنهج الإسلامي ونتيجة به التجربة الإسلامية في سياسة الدولة والمجتمع - وبخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار عامل التاريخ، في قدمه، وطبيعة المجتمع، في حداثة عهد الناس بالإسلام. . .

كانت أغلبية المسلمين، يومئذ، مقاتلين في جيش الفتح، وكان توزيعه أربعة أخماس هذه الأرض هو مطلب أغليبتهم. . . وبعبارة أبي يوسف (١١٣ - ١٨٢ هـ، ٧٣١ - ٧٩٨ م): «... فرأى عاميتهم أن يقسمه...». وكان في الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة، مثل بلال بن رباح، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير ابن العوام. . . وكان منطلقهم هو منطق من يدعو إلى إعمال حكم السنة النبوية، وبعبارة الزبير بن العوام عند فتح مصر - فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قسيم أرضها كما قسمت أرض خيبر، قائلا: «يا عمرو بن العاص، اقسّمها». كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، خيبر. . . بل لقد اشتد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب وألحوا في هذا الموضوع. . . وبعبارة أبي يوسف: فلقد كان أشد الناس عليه في ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح. . . حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال في هذا التدافع الفكري المجتهد! . . .

وببصيرة صاحب الاجتهاد، الذي كثيرا ما نزل الوحي مؤيدا له، على عهد

النبي، صلى الله عليه وسلم . . . ويعبقورية رجل الدولة، والخليفة الذي تجسد فيه عدل الإسلام، وقف عمر - مع نفر من الصحابة: عثمان وطلحة وعبد الله بن عمر - يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد، دون تخرج من وجود «سنة عقلية» تأسس عليها إجماع في أمر سابق ومماثل . . . وتقدم إلى مخالفيه، وإلى هيئة التحكيم التي ارتضاها فرقاء الخلاف في هذا الأمر . . . تقدم إليهم فعرض الوقائع الجديدة التي دعت إلى طلب الاجتهاد في هذا الأمر من جديد . . . قال لمخالفيه عن طلبهم قسم الأرض المفتوحة: «ما هذا برأي . . . ولست أرى ذلك . . . إنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، والله لا يفتح بعد بلد فيكون فيه كبير نيل - (أي كبير نفع) -، بل عسى أن يكون كلاً - (عبثاً) - على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد - (المدينة) - وبغيره من أرض الشام والعراق؟ . . . لقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهل . . . وقد رأيت أن أحبس - (أوقف) - الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم، رأيت هذه الثغور، لا بد لها من (رجال يلزمونها) - رأيت هذه المدن العظام، كالشام والجزيرة، والكوفة والبصرة ومصر، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج؟! . . . إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم؟! . . . كيف أقسمه لكم، وأدع من يأتي بغير قسم؟! . . .»

قدم عمر «الحيثيات» الواقع الجديد، التي تمثلت في: كون هذه الأرض هي أعظم مصادر الثروة في الدولة الإسلامية . . . وقيام الدولة، في عهده، على نحو غير مسبوق في عهدي النبي والصديق . . . الأمر الذي يستدعي تدبير الموارد الكبيرة الدائمة كي ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة، من جهاز الدولة، وجيش منظم في الديوان، وثغور كثيرة لا بد وأن تشحن بالحاميات المراقبة فيئتها . . . وأيضاً . . . فالجيش الفاتح لا يضم كل الأمة، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس أعظم مصادر الثروة في الأمة؟! . . . ثم . . . ماذا يبقى للأرامل واليتامى، الذين لا أحد لهم في هذا الجيش؟! . . . وأخيراً، فهذه الثروة هي للأمة المسلمة، بأجيالها

المتعاقبة - بحكم استخلاف الله الإنسان في الأموال - وليست لهذا الجيل القائم ، فضلاً عن أن تكون للجيش الفاتح من أبناء هذا الجيل ! . .

قدم عمر هذه «الحديثات» ، في مواجهة «حديثات» مخالفيه ، الذين كانوا يقولون له - متكررين ومستكررين - : «أتقف ما أفاء الله علينا بأسيا فنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا؟! ولأبناء آبائهم ولم يحضروا؟! . .» .

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم ، فاحتكم الجميع إلى «هيئة تحكيم» . . . « . . فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، من كبارائهم وأشرفهم - (وذلك بعد «أن استشار المهاجرين الأولين» ، فاختلفوا» . . .) - فاجتمعوا . . . وقال لهم : «إني لم أزعجكم إلا لأن تشركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، فيأني واحد كأحدكم ، وأنتم اليوم تقررون بالحق . . خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني ، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي ، معكم من الله كتاب ينطق بالحق ، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق . .» . .

هنا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام في الاجتهاد . . فعمر أمير المؤمنين - هو من أعلام المجتهدين - لكنه - كحاكم - ومع اجتهاده - هو واحد من المجتهدين - وإن يكن رأس سلطة التنفيذ . . فهو يطلب من «هيئة التحكيم» أن تنظر في «حديثات» وحجج وبيانات فريقى النزاع الفكرى ، دون اتباع لرأى الخليفة : فكتاب الله ، الناطق بالحق ، هو الأولى بالاتباع! . . .

ولقد نظرت «هيئة التحكيم» في الأمر ، فصوبت اجتهاد عمر ومن معه - في وجود «السنة العرفية» المتمثلة في قسم أرض خيبر - وقالوا له : «الرأى رأيك ، فنعم ما قلت ورأيت . .» وعند ذلك كتب عمر إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد . . كتب إلى سعد بن أبى وقاص - في المشرق - :

«أما بعد ، فقد بلغنى كتابك ، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم . فإذا أتاك كتابى هذا فانظر : ما أجلب الناس عليك به إلى المعسكر من كراع ومال ، فاقسمه بين من حضر من المسلمين . واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شئ» . . .

وكتب إلى عمرو بن العاص - في مصر ، بخصوص قسم أرضها : « . . أن دعها حتى يغزو منها جبل الحبل - (أي الجنين في بطن أمه - كناية عن الأجيال القادمة!) . . . » ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ ، ٧٧٤ - ٨٣٨ م) على هذا النص ، فيقول : «أراه أراد أن تكون فيثا موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن - (أي جيل عن جيل) . . . » (١) .

ومرة أخرى ، ننبه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان : «شروط عمل حكم النص» ، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد . . . ولو عرض للمسلمين في عهد عمر أو بعد عهد عمر ، اليوم أو في المستقبل ، واقع وواقع تتحقق فيها المصلحة «بسنه قسم أرض خيبر» ، لكان الواجب هو إعمال حكمها ، وقسم الأرض بين المقاتلين . . فتلك أحكام معللة ، ومتعلقة بالمتغيرات الدنيوية ، تدور مع عللها وجوداً وعدمًا . . والعروة الوثقى بين نصوصها وبين الاجتهاد . . (٢) .

* وزواج المسلم من الكتابية : رخصة مباحة أحياها الله ، سبحانه وتعالى ، ونزل بذلك القرآن الكريم : ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (المائدة : ٥) .

لكن واقعاً جديداً أعقب اتساع نطاق الفتوحات على عهد عمر بن الخطاب ، كثرت فيه أعداد الكتابيات في إطار الدولة ورجحت فيه كفة ميزاتهن - كنزوجات - على يدويات شبه الجزيرة اللاتينية تغلب الحشونة على الكثيرات منهن ، ولاحت فيه مخاطرن على الجماعة العربية المسلمة ، التي تمثل ، القوة الضاربة للدولة والكتيبة

(١) أبو يوسف (كتاب الجراح) ص ٢٣ - ٢٧ ، ٣٥ طبعة (القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ ، وأبو عبيد القاسم بن سلام (كتاب الأموال) ص ١٣٦ طبعة دار الشروق - القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(٢) من الناس من يرى أن قسم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أرض خيبر إنما هو على سبيل الجواز - لا الوجوب ، بدليل أنه قد فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الفاتحين ، وهذا الرأى يتجاهل الفارق بين مكة وخيبر ، فجكة لم تقسم لأنها حرم الله ، لا غللك ، حتى تقسم بين الفاتحين ، بل إن إيجار مساكنها حرام ، لعدم جواز ملكيتها كحرم للأمة جمعاء .

الحامية لدعوة الإسلام . . . وهنا اجتهد عمر، فنصح وحبذ - دون أن يجرم - ألا يتزوج المسلم بالكتابية، وذلك «مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتابيات . . . ومخافة نفوذهن على الولاية وأصحاب السلطان في الدولة، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء . . .».

نعم، لقد صنع عمر ذلك . . . فيروى الطبري عن سعيد بن جبير قوله: «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة، بعد أن ولاه المدائن، يكثر المسلمات: إنه قد بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل «المدائن»، من أهل الكتاب، فطلقها! . . . فكتب إليه «حذيفة»: لا أفعل حتى تخبرني: أحلال؟ أم حرام؟ وما أردت بذلك؟ . . . فكتب إليه عمر: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلافة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نساكنكم! . . . فقال حذيفة: الآن . . . فطلقها . . .»^(١).

لقد اجتهد عمر فقال بـ «كراهة» ما رخصه القرآن وتحدث عنه في سياق الطيبات المباحة، وذلك لعلة جدت ومصلحة بدت، ومخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآني . . . وكما سبقت إشارتنا، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص، ولا يلغى حكمه على نحو دائم، وإنما هو قائم يتلى، وحكمه «موجود بالقوة»، يعود إلى الأعمال مرة أخرى إذا عادت علة، وبدت المصلحة المتبقية منه، بزوال المضار التي طرأت، والتي لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب^(٢).

* وكانت السنة النبوية في «الطلاق بلفظ الثلاث» تمضية مطلقة واحدة . . . وقام على هذه السنة النبوية «إجماع الصحابة» في عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، وفي عهد أبي بكر ومستين من حكم عمر . . . فلما رأى إفراط الناس في «الطلاق بلفظ الثلاث» أراد أن يصدحهم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه، فكان اجتهاده الذي جعله يمتضي «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلاقات، وعلل اجتهاده هذا بقوله: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم . . . فأمنضاه عليهم . . .»^(٣).

(١) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ١٢٧، ١٢٨. جمع وتحقيق محمد عبد العزيز الهلاوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م. (وتاريخ الطبري) ج ٣ ص ٥٧٨ - حوادث سنة ١٤ هـ.

(٢) وحتى لو وافقنا البعض على أن فعل عمر هنا ليس «كراهة المباح»، وإنما هو «تقييد المباح» - وهو حقه كما كنتم - . . . فإن هذا التقييد للمباح هو، أيضاً، اجتهاد جديد في توافر شروط إعمال الحكم - المستخرج من النص - والذي يرخص ويبيح الزواج بالكتابيات.

(٣) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ١٤٢، ١٤٣.

والأمر الذي يؤكد أن اجتهاد عمر في هذا المقام - وما مثاله من كل اجتهاد مع النص - لا يلغى النص فيعده، ولا يلغى حكمه على نحو دائم . . وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجوداً وهدماً، على النحو الذي يبقى النص قائماً يتعبد به المسلم، ويدخل بحكمه دائرة «الكمون»، فإذا عادت علته والمصلحة منه إلى الوجود عاد الحكم إلى «البروز» والإعمال . . الأمر الذي يؤكد هذا المعنى - الذي نلح على تأكيده - أن شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨) عندما رأى أن اجتهاد عمر بامضاء «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلاقات، قد أصبح عاملاً من عوامل شيوع التمزق في الأسرة المسلمة، وكثرة التفريق بين الزوج وزوجته . . وأن ما رآه عمر مصلحة قد أصبح مصدر الضرر، اجتهد - ابن تيمية - في اجتهاد غير، الذي انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل في عهدي النبي، صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر والسنتين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب . . فكان اجتهاده، هو الآخر، إدارة للحكم مع علته وجوداً وهدماً . . وليس - في الحق - تخطئة لاجتهاد عمر، كما قد يظن .

* وكان «عدد الضرب» في «حد شرب الخمر» - الذي نص عليه القرآن - قد بيته السنة النبوية، فحدده بالعدد أربعين . . وفي الحديث الشريف «عن أنس بن مالك، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه أتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين»^(١) وفعله أبو بكر . . .

فنحن، هنا، أمام «سنة عملية»، تجلّت في فعل الرسول، صلى الله عليه وسلم، قام عليها إجماع على عهدي النبي والصديق . . فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضي تشديد العقوبة بزيادة «عدد الضرب» في حد الشرب، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى في هذا الأمر - مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه - يروي ذلك أنس بن مالك، إكمالاً للحديث الذي أوردنا بعضه، فيقول: « . . . فلما كان عمر، استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف: كأخف الحدود، ثمانين، فأمر به عمر . . . »^(٢) .

أما الإمام مالك، فإنه يروي في (الموطأ) ذات المعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى،

(١) وكلمة «نحو» لا تعني التحديد. فالنحو: المثل، والمقدار.

(٢) رواه الترمذي.

يقول : «عن ثور بن زيد الديلمي أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل؟ فقال له علي بن أبي طالب : نرى أن تجلده ثمانين ، فإنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري . . . فجلد عمر في الخمر ثمانين . . » .

إنه اجتهد جديد ، دعت إليه مصلحة استجدت . . ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق ، أو إلى حكم تمييز عن كلا الحكمتين ، فالمعيار هو العلة والحكمة التي يدور معها الحكم وجوفاً وعدمًا . . وإن شئت الدقة فهو يدور معه «بروزاً - وإعمالاً» أو «كموتاً - وإيقافاً» أي «تنفيذاً» أو «وقف تنفيذاً» . .

* وكانت الجزية حكماً شرعياً ، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع على الكتابيين الذين يطبقون حبل السلاح ، إذا رأت الدولة ألا تشركهم في الجندية ، حفاظاً على الأمن والمصلحة ، أو رغبوا هم في ذلك . . ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب ، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى . . ويومئذ اجتهد عمر في تحديد مقدارها ، فتراوح - وفق القدرة المالية - ما بين ثمانية وأربعين ، أو أربعة وعشرين ، أو اثني عشر درهماً على كل كتابي مستجمع لشروطها . .

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بنى تغلب ، قيل له : إنهم عرب ، وقد أعلنوا تقورهم - كعرب - من دفع الجزية ، وألحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة العربية - رغم الاختلاف في الدين . . . وهنا اجتهد عمر ، كي يحقق المصلحة السياسية ، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجي . . اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بنى تغلب وفرض عليهم ضريبة بدلاً منها . .

وبقيت نصوص الجزية ، وبقي حكمها ، عاملاً حيث يحقق علقته وحكمته والمصلحة منه . . . وموقوفاً إذا كان الضرر للمحقق - لا المصلحة - هو نتيجة إعماله . .

* وكانت السنة النبوية - القولية والعملية - قد عدلت عن «تسعير» السلع ، حتى عندما غلت أسعارها ، واشتكى من غلائها الناس إلى الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فعن أنس بن مالك قال : «غلا السعر على عهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا رسول الله لو سَعَرْتْ لَنَا؟ فقال : إن الله هو الخالق القابض الباسط

الرازق المسعّر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال»^(١).

هنا شأن من شئون الدنيا ومتغيراتها، اجتهد فيه الرسول، صلى الله عليه وسلم، فامتنع عن التسعير، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب، اجتهد هو الآخر، فبذلت له في التسعير مصلحة لم تبد لرسول الله، صلى الله عليه وسلم. «فَسَعَّرَ...» وقال لحاطب بن أبي بلتعة - وهو يبيع الزبيب - : كيف تبيع يا حاطب؟... .

فقال : مُدَّينٌ بدينهم .

فقال عمر : - . تبتاعون بأبوابنا وأفئدتنا وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم؟ أبيع صاعاً بدينهم، وإلا فلا تبع في سوقنا...»^(٢).

لقد اجتهد عمر، مع وجود السنة، القولية والعملية، فلم يقف عند حكمها، إما للملايسات كانت لهذا الحكم، علمها هو، ولم يفصح عنها لفظ الحديث، أو للمصلحة التي استجدت ولم تكن على النحو الذي هي عليه في عهده عندما امتنع الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن التسعير... .

* وكان أبو بكر، رضى الله عنه، يسرى بين الناس في العطاء، اجتهداً منه أن هذه التسوية هي المحققة للعدل في ظل قلة موارد بيت المال يومئذ... . فلما ولي عمر ابن الخطاب، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى... . اجتهد عمر في أمر توزيع العطاء، واستقر الأمر على التمييز بين الناس في العطاء... . وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام - بدءاً بال البيت - في سلم العطاء... . فلما قيل له : إن في هذا خلاف مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبي بكر، قال : «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأى آخر... . وإني لا أجعل من قاتل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كمن قاتل معه!...» .

(١) رواه الترمذي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٢) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ٢٤٥ . (والمدة والنضاع من مكائيل ذلك العصر) .

فلما مضت السنوات ، ووجد أن التمييز بين الناس في العطاء قد أحدث تفاوتاً في الثروة لم يكن في الحسبان ، ونحشى مغيبته الاجتماعية ، غزم على العودة إلى اجتهاد أبي بكر ، في التسوية ، وقال : * . . . لما رأى المال قد كثر - : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل . . . وبقيت إلى الحول . . . لأحقن آخر الناس بأولهم ، ولأجعلهم رجالاً واحداً . . . حتى يكونوا في العطاء سواء . . . » ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه هذا على العودة للاجتهاد القديم في التسوية ، وظل هذا الأمر موقوفاً حتى نفذه علي بن أبي طالب - في خلافته - عندما سوى بين الناس في العطاء^(١) .

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين : التسوية . . . فالتمييز . . . فالتسوية ، تبعاً للمصلحة التي دار معها الحكم والعلة التي توخاها المجتهدون الراشدون ، رضى الله عنهم أجمعين .

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ، عن العلاقة - علاقة المزاملة - بين «النص» وبين «الاجتهاد» ، ميز المجدئون والأصوليون في نصوص السنة النبوية بين : سنة العادة - وهى التى لا إلزام فيها - وسنة العبادة ، التى لا تغيير لحكمها - بالاجتهاد - إذا تعلقت بالغيبيات التى لا يستقل العقل بإدراكها ، أو بالعبادات ومن ثم لا يجوز الاجتهاد فى تغيير حكمها . . . وكذلك إذا هى تعلقت بالثوابت الدنيوية ، لانتفاء دوران وتغير عطلها . . . ميزوا بينها وبين السنة التى تتعلق بالفروع من المتغيرات الدنيوية ، والتى هى «اجتهاد نبوى» . . . فهذه تدور أحكامها مع عطلها وجوداً وعدماً - على التحول والمعنى الذى تحدثنا عنه - فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد ، تبعاً لما يستجد من مصالح ، لا بد وأن تتلوا لتحقيقها الأحكام . . . والناظر فى كتاب الإمام القرافى ، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ ، ١٢٨٥م) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتضريفات القاضى والإمام) . . . الناظر فى هذا الكتاب يرى تقسيمه السنة النبوية إلى :

أ - سنة تشريعية - (أى من الشرع) . . . تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك عطله . . . وبالثوابت الدنيوية . . . وهذه أحكامها دائمة ، لا يجوز معها اجتهاد

(١) ابن سعد (كتاب الطبقات الكبرى) ج ٣ ، ق ١ ، ص ٢١٣ . وأبو يوسف (كتاب الخراج) ص ٤٢ ، ٤٦ وابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج ٧ ص ٣٧ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعه القاهرة سنة ١٩٥٩م .

التغيير . . . وهي شاملة لكل تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، أى بحكم كونه رسولاً ، يبلغ رسالة ربه . . . وللفقهاء النبوية ، التى هى بيان للرسالة وللوحى ، أى أنها شاملة للموضع الإلهى فى السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى فروع المتغيرات الدنيوية .

ب - ومئة غير تشريعية : تتعلق باجتهادات الرسول فى فروع المتغيرات الدنيوية ، سواء فى السياسة أو الحرب أو المال ، وكل ما يتعلق « بإمامته » للدولة الإسلامية . . . أو بقضائه فى المنازعات ، الذى هو اجتهاد مؤتمن على حجج أطراف النزاع ، وليس وحياً معصوماً . . . وفيها ومنها يجوز الاجتهاد الذى يأتى بجديد الأحكام . . .

فالقسم الأول من السنة - (السنة التشريعية) - تلقاها الأمة من الشرع ، دون واسطة ، وتلتزم بها التزاماً بالرسالة ، وذلك دون توقف الالتزام والاقتداء على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد . . .

أما القسم الثانى - (السنة غير التشريعية) - والتى هى اجتهاد فى متغيرات الفروع الدنيوية ، أو قضاء ، بالاجتهاد لا الوحى ، فى المنازعات - فإن ما يتعلق منها بالإمامة - سياسة الدولة فى مختلف ميادينها - لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت والدولة القائمة فأجازته ، لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة التى نغيتها تصوره فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعهد دولته . . . وكذلك الأمر مع قضائه ، صلى الله عليه وسلم ، فى المنازعات ، بالاجتهاد ، بناء على حجج أطراف النزاع . . . فالأقتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر ، الذى له إمضاؤه إذا اتفق مع حجج الأطراف الخاليين للنزاع - من البيعة واليمين - . . . وذلك حتى يكون محققاً للاجتهاد فى سبيل تحقيق العدل الذى تغياه من ورائه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . . . فهى ، إذن - (السنة غير التشريعية) - اجتهاد ، لا تبليغ رسالة ، ولا فتيا فى الرسالة ، تستأنف من جديد ، ويتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التى استهدفتها ، فإن حققها أبضت كما هى . وإلا - بأن غابت شروط أعمال حكمها - كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامى ، الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة فى هذا المقام .

وبسبب من أهمية هذا التقسيم للسنة النبوية ، ولإمارة البعض فيه وفى نتائجه ،

فإننا نورد النص الكامل الذي صاغه فيه «الفقيه الأصولي المفسر المتكلم النظائر المتفنن المشارك الأديب» القرافي، في كتابه الذي أقرده لفن «الفقه والأصول وتاريخ التشريع»^(١)، كتاب (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . . .

لقد أورد القرافي السؤال الخامس والعشرين . . . وهو:

«ما الفرق بين تصرف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة؟ وهل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام؟ أو الجميع سواء في ذلك؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق؟ أو الرسالة عين الفتيا؟ . . .»

ثم أورد الجواب على هذا السؤال، فقال:

«إن تصرف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالفتيا، هو إختياره عن الله، تعالى، بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى . . .

وتصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالتبليغ هو مقتضى الرسالة. والرسالة هي أمر الله تعالى له، بذلك التبليغ. فهو، صلى الله عليه وسلم، ينقل عن الحق الخالق في مقام الرسالة: ما وصل إليه عن الله، فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى. وورث عنه، صلى الله عليه وسلم، هذا المقام المحدثون رواة الأحاديث النبوية وحملة الكتاب العزيز لتعليمه للناس، كما ورث المفتى عنه، صلى الله عليه وسلم، الفتيا.

وكما ظهر الفرق لنا بين المفتى والراوى، فكذلك يكون الفرق بين تبليغه، صلى الله عليه وسلم، عن ربه وبين فتياه في الدين. والفرق هو الفرق بعينه، فلا يلزم من الفتيا: الرواية، ولا من الرواية: الفتيا، من حيث هما رواية وفتيا.

(١) حقق هذا الكتاب وقدم له وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، انظر ص ٣، ١١ من التقديم، طبعة حلب سنة ١٩٦٧ م. (وجدت بالذکر أن فكر القرافي هذا قد ذكره كثير من الفقهاء الأصوليين فهو ليس من خصائص المائكية - والقرافي من أعلامهم - فلقد نبهه - بخصوصه تقريبا - القاضي علاء الدين الطرابلسي، الحنفى (٨٤٤ هـ - ١٤٤٠ م) في كتابه (معين الأحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام)، كما سيأتي حديثا عن ذات الفكر عند ولي الله الدهلوى وهو فقه حنفى - مجتهد، فضلا عن أنه من أعلام المحدثين.

وأما تصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالحكم^(١)، فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرّف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله، صلى الله عليه وسلم، بحسب ما يستج من الأسباب والحجج، ولذلك قال، صلى الله عليه وسلم: (عن أم سلمة، رضي الله عنها، قالت: جاء رجلا من الأنصار يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، في موارث بينهما قد درست ليس عندهما بينة إلا دعواهما، في أرض قد تقادم شأنها وهلك من يعرف أمرها، فقال لهما رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إنكم تختصمون إليّ، وإنما أنا بشر، ولم ينزل عليّ شيء»، فإني إنما أقضي بينكم برأىي فيما لم ينزل عليّ فيه، ولعل بعضكم أن يكون ألحن (أبلغ) بحجته - أو قال: لحجته - من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له، فإني أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً (ظلماً) فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يطوق بها من سبع أرضين، يأتي بها سطاناً^(٢) في عتقه يوم القيامة، فليأخذها أو ليدعها...»^(٣)، دل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللّحن بها.

فهو، صلى الله عليه وسلم، في هذا مثنى، وفي الفتيا والرسالة مثنى مثنى، وهو في الحكم أيضاً مثنى لأمر الله تعالى له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه مثنى في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى لأن ما فوض إليه من الله تعالى لا يكون مثقولا عن الله تعالى...

وأما تصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاهد المصالح، ودرء المفسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطئ العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس.

وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة، ولا النبوة، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقيق الحكم بالتصدي

(١) الحكم: هو القضاء.

(٢) السطان: الخديعة التي تحرك بها النار وتسمع.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد والطحطاوي في «مشكل الآثار» وقد أوردناه في الصورة التي جمعت الزبائن التي تفردت بها بعض الروايات. انظر تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على «الإحكام» للقرطبي - هامش (١) - ص ٧٨ - ٨٩.

لفصل الخصومات دون السياسة العامة، فصارت السلطنة العامة، التي هي حقيقة الإمامة، ضابطة للحكم من حيث هو حكم . .

وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوّض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة . . . وأما آثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة:

فما فعله، عليه السلام، بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أهوال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقررّاً لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ...﴾ (الأعراف: ١٥٨) (١).

وما فعله، عليه الصلاة والسلام، بطريق الحكم كالتصديق بالشفعة، وقسوخ الأنكحة والعقود، والتطبيق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم (٢) في الوقت الحاضر اقتداء به. صلى الله عليه وسلم، لأنه، عليه السلام، لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده صلى الله عليه وسلم، كذلك.

وأما تصرفه، عليه الصلاة والسلام، بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم نأمر به بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام، لأنه، صلى الله عليه وسلم، مبلغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، ويخلى بين الخلائق وبين ربهم، ولم يكن منشأ حكم من قبله ولا مرتباً له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة، بل لم يفعل إلا مجرد

(١) (أي أن ما أخذ عن اجتهاد الرسول، باعتباره إمام الدولة، وليس عن الرسالة المبلغة، أو الفتيا المتعلقة بها، فمراده إلى إمام الوقت الحاضر، أي الدولة الإسلامية المعاصرة، التي تستأنف ما ورد فيه من السنة غير التشريعية، غضى عنها ما لا يزال محققاً للمقاصد، وتستبدل أحكاماً جديدة لما لا تتواءم شروط أعمال حكمه . . كل ذلك بالاجتهاد الجديد).

(٢) الحاكم: أي القاضي . . فهو الآخر يستأنف النظر في الأقضية النبوية، الواردة في مثل المنازعات المعاصرة، مستكملاً إلى الميقات والأدلة الجديدة في المنازعات الحالية.

التبليغ عن ربه ، كالصلوات والزكوات وأنواع العبادات ، ثم تحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات : لكل أحد أن يباشره ويحصل سببه ، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشئ حكماً ، أو إمام يُجَدِّدُ إِذْنًا . . . (١) .

هكذا عرض القرافي قضية تقسيم السنة النبوية إلى التشريعية - هي ما تعلق من السنة بالرسالة والتبليغ وبالفتيا في موضوعات الرسالة - وإلى سنة غير تشريعية - هي التي تمثل إنشاء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، واجتهاده ، في فروع المتغيرات الدنيوية ، التي لم يرد فيها وحى ولا شرع إلهي ، بمبادئ ممارسته لشتون الإمامة - الدولة - والحكم - القضاء - ، وكيف أن أحكام السنة التشريعية ماضية ، دون أن يتوقف إمضاؤها على حكم حاكم - (قضاء قاض) - جديد ، ولا إذن إمام جديد ، بينما أحكام السنة غير التشريعية لا بد وأن يستأنف فيها الاجتهاد الجديد ، بواسطة القضاء المعاصر وإمام الوقت الحاضر ، لتبين مدى توافر شروط إعمال أحكامها ، فإذا توفرت أمضيت هذه الأحكام ، وإلا أثمر الاجتهاد الجديد حكماً جديداً بتغيا تحقيق المصالح والمقاصد الإسلامية ، التي هي الحكمة والعلة الغائية من وراء هذه الأحكام :

ونفس هذا الفكر ، وذات هذا الموقف - في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية - نجده عند المحدث والفقيه الأصولي المجدد المجتهد ولي الله الدهلوي ، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (١١١٠ - ١١٧٦ هـ ، ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) في كتابه المتفرد (حجة الله البالغة) . . . ففيه يقسم السنة النبوية - التي يسميها «علوم النبي ، صلى الله عليه وسلم» - إلى قسمين :

أ - ما سبيله تبليغ الرسالة - ويشمل : علوم الآخرة وعجائب الملكوت ، وشرائع وضبط العادات ، وبعضها وحى ، وبعضها اجتهاد مبني على ما علمه الله من مقاصد الشرع ، فهو بمنزلة الوحي ، والموقف من هذا القسم هو : التزام ما فيه من أحكام . . .

ب - وما ليس من باب تبليغ الرسالة ، أو الاجتهاد المؤسس على الوحي ، ويشمل علوم الدنيا ، وسياسة المجتمع والدولة وأحكام القضاء ، وهذا القسم من

(١) القرافي (الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) ص ٨٦ - ٩٦ .

السنة النبوية هو اجتهاد نبوي، يستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد، الذي قد يفضي إلى أحكام جديدة تقتضيها الحكم والعلل الغائية والمصالح الجديدة، على النحو الذي ضربنا له وعليه الأمثال . . .

أما نص كلام ولي الله الدهلوي، الذي ضمنه هذا الرأي، فإنه يسوقه تحت عنوان :

(باب بيان أقسام علوم النبي، صلى الله عليه وسلم) . . .

وتحت هذا العنوان يقول :

«اعلم أن منا روى عن النبي، صلى الله عليه وسلم: ودُونَ في كتب الحديث على قسمين: (أحدهما) : ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧). منه: علوم المعاد، وعجائب الملكوت، وهذا كله مستند إلى الوحي. ومنه: شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات^(١) يرجوه الضبط المذكورة فيما سبق، وهذه بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده، صلى الله عليه وسلم، بمنزلة الوحي؛ لأن الله تعالى، عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من المنصوص - كما يظن - بل أكثره أن يكون علمه الله تعالى، مقاضد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون. ومنه حكم مرسلة ومصالح مطلقة، لم يوقتها ولم يبين حدودها، كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها، ومستندها - غالباً - الاجتهاد، بمعنى أن الله تعالى، علمه قوانين الارتفاقات، فاستنبط منها حكمة، وجعل فيها كلية، ومنه فضائل الأعمال، ومناقب العيال، وأرى أن بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها إلى الاجتهاد . . .

(وثانيهما) : ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: «إنا أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنا أنا بشر»^(٢) وقوله، صلى الله عليه وسلم: في قصة تأييد النخل: «فإني ظننت ظناً، ولا ترواخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لم أكذب على الله»^(٣).

(١) الارتفاق: الاستناد والالتكاء. والمراد بالارتفاقات: المعاملات.

(٢)، (٣) من رواية الخديثين: مسلم وابن ماجه والإمام أحمد.

فمنه : الطب، ومنه : باب قوله، صلى الله عليه وسلم : «عليكم بالأدبم الأقرح»^(١)، ومستنده التجربة، ومنه : ما فعله النبي، صلى الله عليه وسلم، على سبيل العادة، دون العبادة، وبحسب الاتفاق، دون القصد، ومنه : ما ذكره كما كان يذكر قومه، كحديث أم زرع، وحديث خرافة، وهو قول زيد بن ثابت، حيث دخل عليه نفر فقالوا له : حدثنا أحاديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : كنت جاره، فكان إذا نزل عليه الوحي بحث إلى فكتبت له . فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، فكل هذا أخذتكم عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم!؟^(٢).

ومنه : ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك من مثل ما يأمر به الخليفة من تعيينه الجيوش، وتعيين الشعار^(٣)، وهو قول عيمر، رضى الله عنه : ما لنا وللرمل^(٤)!؟ كنا نقرأى^(٥) به قوما قد أهلكهم الله - ثم خشي أن يكون له سبب آخر.

وقد حمل كثير من الأحكام عليه^(٦)، كقوله، صلى الله عليه وسلم : «من قتل فتيلاً فله سلبه»^(٧). ومنه : حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البيئات والأيمان، وهو قوله، صلى الله عليه وسلم، لعلى، رضى الله عنه : «الشاهد يرى ما لا يراه الغائب» . . .^{(٨)(٩)}.



(١) ورد هذا الحديث بلفظه - وبمعناه مع تغيير في بعض لفظه - في النسائي والدارمي والترمذي وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) في تحقيق كتاب الدهلوى تعليق - هذا - نعنه : أى لا أستطيع أن أذكر كل هذه الأمور . فكل هذا - بمعنى : أفكل هذا؟ - يعنى الاستفهام الإنكاري؟.

(٣) أى الرايات والأعلام.

(٤) الرمل - فى المشى - المهرول - دون الجرى وفوق المشى المعتاد .

(٥) أى يرى المبشرين ونظير لهم قوتنا بالمشى رملاً - هرولة - كى لا يروا منا إعباء يشعهم فينا! .

(٦) أى على هذا القسم، الذى ليس من باب تبليغ الرسالة.

(٧) رواه أبو داود والدارمي والإمام أحمد.

(٨) رواه الإمام أحمد.

(٩) الدهلوى (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٦٨، ١٢٩، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.

هكذا عرض الدهلوي القضية . . قضية الستة التشريعية . . والستة غير
التشريعية ، في علوم النبي ، عليه الصلاة والسلام . .

وإذا كان هذا هو مبلغ وضوح القضية - قضية علاقة «النص» بـ «الاجتهاد» ،
عندما يكون «النص» قرآنا وسنة ، فلا شك أنها قد حسمت - من باب أولى - في غير
صالح «العوام» ، الذين أضفوا قداسة «النص» على اجتهادات القدماء ، حتى ما
تعلق منها بالأعراف التي تبدلت والعادات التي تغيرت ، وهي القداسة التي أسهم
شيوخها في تكريس الجُمود والتقليد ، على النحو الذي أثقل خطا الأمة وأعجزها ،
حتى الآن ، عن الانعتاق من إسار التخلف ، وعن النهوض لاستئناف تقدمها من
جديد .

ولما كنا ممن لا يستهينون بدعاوى أهل الجُمود والتقليد - رغم تهافتها - وممن
يدركون الأهمية المحورية لتحرير العقل المسلم من إسار التقليد ؛ لأهمية الاجتهاد
في النهضة الإسلامية المرتقبة ، لذلك آثرنا أن نحاكم دعواهم هذه ، إلى «نص»
للقرافي ، أحمد بن إدريس ، ينكر فيه هذه الدعوى . . . وإلى نص لابن القيم ،
يستنكر فيه ذات الدعوى ، دعوى إنكار استئناف الاجتهاد فيما اجتهد فيه
القدماء ! . .

يبدأ القرافي حديثه عن هذه القضية - في كتابه (الإحكام) - بإيراد «السؤال التاسع
والثلاثون» . . . ونصه :

«ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما ،
المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام ؟
فهل إذا تغيرت تلك العوائد ، وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه
أولا ، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء ، ويفتى بما تقتضيه العوائد
المتجددة ؟ أو يقال : نحن مقلدون ، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتي
بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين ؟» .

وبعد إيراد هذا السؤال ، يقول القرافي في الجواب :

«إن إجراء الأحكام التي مدركوها العوائد مع تغير تلك العوائد : خلاف

الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما يقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تحديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها؛ فتحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد... وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب... بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفقيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه.

وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفتته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا...» (١).

أما ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ، ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) فإنه قد عقد لهذه القضية فصلاً كاملاً في كتابه (إعلام الموقعين) جعل عنوانه: «فصل في تغير الفتوى باختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد...» .
قال فيه:

«هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح، لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبنية وأساسها على الحكم ومصالح العباد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل...» (٢).

* * *

إذن، فالنصوص - بنظر الشريعة الإسلامية - والمنهج الإسلامي - إذا وردت فيما

(١) القرافي (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ص ٢٣١ - ٢٣٣.

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج ٣ ص ٣ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

هو معقول، يستقل العقل بإدراكه، من شئون عالم الشهادة، وتعلقت بما له حكمة وعلة غائية من الأحكام، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجوداً وعدمًا، فالأحكام هنا لا تُراد لذاتها، وإنما للمصالح التي شرعت لتحقيقها، بل إن النصوص نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التي ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها . . .

تلك هي حقيقة موقف المنهج الإسلامي إزاء «النص» و«الاجتهاد»، رأينا أبعاد ما يكون عن الثنائية والانشطارية، التي تفتعل التقابل والتناقض العدائي بينهما، على النحو الذي أشاع - بإطلاق - مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»، دون تمييز بين النصوص، ولا بين موضوعات ومصادر هذه النصوص . . .

لقد رأينا كيف أن الذين يمنعون - بإطلاق - الاجتهاد مع وجود النص، لا يقدسون - كما يحسبون - النصوص، وإنما هم يقدسون «أحكاماً فرعية» فقدت شروط أعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية - بمعناها الاصطلاحي - فلا خلاف عليها بين المسلمين .

أما الذين يمنعون الاجتهاد مع «نصوص» قدامى الفقهاء، فهؤلاء لا علاقة لموقفهم هذا باحترام النصوص وقديسياتها، وإنما هم الأنصار لتحكم الموتى في الأحياء أو لقسر الحياة على الجمود! خلافاً ومعاندة لسنة الله في الكون والاجتماع والأفكار، سنة التطور والتغير، فيما هو متغير ومتطور . . . وذلك على الرغم من إعلان النص القرآني أنك ﴿لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾؟! . . . (الفتح: ٢٣) .

وإذا كنا قد أثرنا في معالجة هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - سمة العلاقة بين النص والاجتهاد - أن نستأنس بعدد من «النصوص» لبعض الفقهاء الأصوليين، فما ذلك إلا توسلاً بهذه «النصوص» كي نفتح في عقول عشاق «المنهج النصوي» منافذ للاجتهاد والتجديد اللذين هما طرق النجاة للعقل المسلم من المأزق الذي تردى فيه! .



الدين :- والدولة

فى مناهج الفكر التى سادت بإطار الحضارة الغربية، وكذلك فى المسيرة التاريخية لتلك الحضارة كان التناقض والتضاد بين «الدين» وبين «الدولة» سمة ملحوظة ومعلماً بارزاً، إن فى الفكر أو فى الممارسة والتطبيق، فالدين : «ثابت... مقدس»، والدولة : «متغير... دنيوى... بشرى»، فأنى للثابت أن يحكم المتغير، دون أن يجمده بقيود الرجعية؟!... وأنى للمقدس أن يخوض غمار ميادين الخطأ والصواب، وضعف البشر وغرائزهم الحيوانية، دون أن يطلب المستحيل، أو يدنس هو قديسه؟!...

على هذا النحو وضعت القضية فى مناهج الفكر الغربى : وكان هذا هو حالها - حال العلاقة بين الدين وبين الدولة - فى الممارسة والتطبيق .

« فالقيصرية، التى أضفت عليها الكنيسة قدسية الدين، عندما حكمت بالحق الإلهى والتفويض السماوى، أضفت على «المتغير - الدنيوى» قدسية «الثابت - الإلهى»، فزعمت لقانونها وممارساتها قدسية الدين، فكان الجمود والاستبداد الذى عرفته أوروبا فى عصورها المظلمة، فى ظل دولة «القيصرية - البابوية»... .

« والبابوية، عندما نازعت القيصريّة فى حكم الدولة، ثم استولت عليه - فيما عرف بـ «البابوية - القيصريّة» - أضفت، هى الأخرى، قدسيّتها الدينيّة على «المتغيرات - الدنيويّة»... فكان حكمها، وكانت نتائجها، الامتداد لحكم «القيصرية - البابوية» فى الجمود والرجعية والاستبداد... .

فلما جاءت النهضة الأوروبية الحديثة، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكرىها إلا أن يجعلوها «علمانية»، تفصل الدين على الدولة، باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان، فلما كان المد الاستعماري الحديث، الذى هيمن على عالم الإسلام، وجدنا التخريب والتغريب يقدمون التناقض بين الدين والدولة، والدعوة للفصل بينهما، كمسألة من المسلمات، ومبشرك إنسانى عام، وليس كخصوصية غربية،

بل رأيانهم يتظرون إلى المسيرة التاريخية لحضارتنا الإسلامية بـ «المنظار الغربي»
وبمناهج الفكر الغربية، فرأوا إسلامنا نقيضاً لدولتنا، ورأوا الخلافة الإسلامية
«قيصرية - بابوية»، استبدت بالدولة باسم الدين!

وإذا كان المقياس ليس مقام التفصيل في نقض «حجج» العلمانية والعلمانيين، من
وجهة نظر منتهجنا الإسلامى^(١)، فإننا نعتقد أن من أهم مصادر الخلط والخطأ في
الموقف العلماني هو إغفال ما للحضارة الغربية، بسبب طبيعة لاهوت مسيحيتها،
من «خصوصية فكرية» باعدت وتباعد بينها وبين الإسلام وحضارته في هذا
الموضوع، وفي مقدمة هذه الخصوصية عاملان:

أولهما: أن الكنيسة المسيحية ولاهوتها يرتكزان على «الكهانة»، التي أقامت
وتقيم من «الكهنة - رجال الدين - الأكليروس» طبقة وسيطة بين المؤمنين وبين الله،
قد اكتسبت - أوزعت - لنفسها قدسية الدين، أما رأس الكهنة - البابا - فهو في هذا
اللاهوت وهذه الكهانة: ابن السماء المعصوم، فكان طبيعياً للسلطان المعصوم، ابن
السماء، ذي الفكر المقدس، إذا هو قبض على زمام الحكم في الدولة، أن يطبعها
- وهي «المتغير - الديني» - بطابع «الثابت - الإلهي» فيوقف تطورها، ويحجر على
عقول أبنائها من كل التخصصات - أن تبرح الأفق الضيق الذي صلعه اللاهوت.

وتلك خصيصة لا مكان لها في الإسلام ومنهجه... بل إن نقضها وهدمها - كما
يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ، ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) - هو جزء من
رسالة الإسلام^(٢)...

(١) لتفصيل ذلك انظر كتبنا «العلمانية ونهضتنا الحديثة» و«الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»
و«الإسلام وفلسفة الحكم»، و«معركة الإسلام وأصول الحكم» طبعة دار الشروق. و«الإسلام
والسياسة» طبعة مكتبة الشروق.

(٢) يقول الإمام محمد عبده عن رفض الإسلام للسلطة الدينية - كما عرفها الغرب - : «إن من أصول الإسلام
- وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية، والابتعاد عنها من أساسها، لم يدع الإسلام لأحد، بعد الله
ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة
الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والنهي عن الشر - وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين بشرع بها أنف
أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم، وأحكام - في الإسلام - تنصب الأمة، وهي صاحبة
الحق في السيطرة عليه، وهي تخدعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه،
ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج «ثيوكراتيك» - أي سلطان
إلهي... أما القاضي والمفتي وشيخ الإسلام - وسلطانهم مدني، قدرها الشرع الإسلامي - وليس لهم أدنى
سلطة على العقائد وتحرير الأحكام... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من
الوجوه... انظر (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٣ ص ٢٨٥ - ٢٨٩. دراسة وتحقيق:
د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م. وطبعة دار الشروق سنة ٢٠٠٦ م.

فمبرر الفكر العلماني - الداعي لفصل الدين عن الدولة - لثناقيتهما - غير قائم في الإطار الإسلامي - .

وثانيهما: أن رسالة المسيحية هي رسالة روحية بحتة، تقف عند خلاص الأرواح فحسب، قد أعلنت منذ البداية أن همها واهتمامها هو مملكة السماء وحدها، ونحن هنا دعت إلى أن يدع الناس ما لقيصر لقيصر وما لله لله . . .

فلماذا جاءت العلمانية لتعود بالكهانة والكهنة وبالباپوية والباپا إلى داخل الكنيسة، ولتنزع سلطان اللاهوت عن الدولة ومؤسساتها، فإنها تصحح الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة عندما تجاوزت حدود اختصاصها، فالعلمانية في الغرب - وفي قضية فصل الدين عن مؤسسات الدولة - ليست ظيوعية وحسب، بل إنها الأكثر اتساقاً مع منطق المسيحية كرسالة روحية لا علاقة لها بالدولة والحكم والسياسة والتشريع المدني - اللهم إلا في نطاق القيم والأخلاقيات . . .

وليس كذلك طبيعة الإسلام، الذي أقام منهجه ويقيم بين «الدين» وبين «الدولة» العلاقات التي «ميزت» - فلم «توحد» ولم «تفصل» - بين «المقدس» وبين «البشري» . . . وبين «الثابت» وبين «المتغير» . . . على النحو الذي جعله «دينا ودولة»، دون أن تكون «الدولة» «دينا» خالصاً، ومقدساً، وثابتاً - كما هو الحال في أصول الدين - وأيضاً، دون أن تنقطع العلاقات بين «الدين» وبين «الدولة»، تلك العلاقات التي هي علاقات «الفروع: المتغيرة» المتطورة «ب» «الأصول» والأركان - والمقاصد - والفلسفات» . . .

إنها العلاقات التي تنقضي تناقض «الدين» مع «الدولة»، والتي يستطيع المنهج الإسلامي أن يقدم تصوره لها من خلال تكثيف الحديث عن عدد من الحقائق الفكرية والممارسات التاريخية في عصر البعثة والخلافة الراشدة - الذي يمثل «السابقة الدستورية» في تاريخ الفكر السياسي بحضارة الإسلام - . . .

✽ إن الإسلام لم يجعل «الدولة» أصلاً من أصوله الاعتقادية، ولا ركناً من أركانه، ولا شعيرة من شعائر عباداته الثوابت، حتى تكون هناك مظنة «ثباتها» على نجوتنا لهذه الأصول والأركان والشعائر من ثبات، وتلك قضية اجتمع عليها علماء الإسلام - إذ استثنينا «الباطنية» - الإمامية» - . . .

فالإمام الغزالي يقول: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات - (أى من الفروع) - والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع، والخطأ فى أصل الإمامة، وتعيينها، وشروطها، وما يتعلق بها - (أى فى جماع الدول والسياسة) - لا يوجب شيء منه التكفير...» (١).

وإمام الحرمين، الجوينى (٤١٩ - ٤٧٨ هـ، ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) يقول: «إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد» (٢)...

ومعه يتفق الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ، ١٠١٦ - ١١٥٣ م) فيقول: «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد...» (٣).

أما القرافي (٦٨٤ هـ، ١٢٨٥ م) فإنه يؤصل تمييز «الدين - الرسالة» عن «الدولة - الإمامة» عندما يبينه على أن الرسول صلى الله عليه وسلم، فى «الرسالة»: مبلغ، وفى «الإمامة»: منشى... وأنه لا تلازم بينهما... «فتصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالإمامة، وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذى فوضت إليه السياسة العامة فى الخلائق، وهذا ليس داخلًا فى مفهوم الفتيا ولا الحكم - (أى القضاء) - ولا الرسالة ولا النبوة، لأن الرسالة لا يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكلم من رسل الله تعالى، على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق، من غير أن يؤمروا بالنظر فى المصالح العامة...» (٤).

وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) يقول عنها - (الإمامة) - :

(١) الغزالي (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٤. طبعة صبيح - القاهرة - ضمن مجموعة - بدون تاريخ و(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥.

(٢) الجوينى (الإرشاد) ص ٤١٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٣) الشهرستاني (نهاية الإقدام فى علم الكلام) ص ٤٧٨. طبعة الفريد جنيوم - مصورة - بدون تاريخ أو مكان الطبع.

(٤) القرافي (الإحكام فى التمييز بين الفناوى والأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ص ٩٣، ٩٤.

«إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة، ولا من أركان الإيمان الستة - (زوهي : الإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر) - ولا من أركان الإحسان - (التي هي : أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك . . .)» (١).

وعضد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ، ١٣٥٥ م) والشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ، ١٣٤٠ - ١٤١٣ م) يقولان : «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين . . .» (٢).

أما ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) فإنه يرفض قول الشيعة الإمامية بأن الإمامة من أركان الدين، ويقول : « . . . وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين، وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق . . .» (٣).

✽ ورأس الدولة - في منهج الإسلام - ومثله جهازها ومؤسساتها - بشر مجتهد يصيب ويخطئ، وليس معصوماً . . . لأنه كمجتهد، إنما يبذل وسعه وجهده البشري غير المعصوم، ولا يبلغ عن السماء حتى يكون المصطفى المعصوم، وفي أول خطاب لأول خليفة في الدولة الإسلامية شهادة الصدق على هذه الحقيقة . . . فأبو بكر الصديق رضي الله عنه، يقول للمسلمين : «إن أطعت فأعينوني، وإن عصيت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم، لقد وليت عليكم وليست بخيركم . . . أفظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟»، إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك، وإن لي شيطان يعتريني، فإذا غضبت فاجتنبوني ألا أوثر في أشعاركم وأبشاركم، ألا فراعوني، فإن استقممت فأعينوني، وإن زغت فقوموني . . .» (٤).

فهو يؤكد على نفى العصمة، بل نفى الفضيل - بالمعنى الديني - والخيرية -

(١) ابن تيمية (منهاج السنة النبوية) ج ١ ص ٧٠ - ٧٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م.

(٢) (شرح المواقف) ج ٣ ص ٢٦١ طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.

(٣) ابن خلدون (المقدمة) ص ١٦٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(٤) (تاريخ الطبري) ج ٣ ص ٢١٠ طبعة دار المعارف - القاهرة - والطوبى، أبو جعفر : (تلخيص الشافعي)

ج ١ ق ٢ ص ٩ - هامش - طبعة النجف سنة ١٣٨٣ - ١٣٨٤ هـ.

بالمعنى الأخرى - عن الخليفة رأس الدولة، ويحدد أنه: بشر، يحكم بالاجتهاد البشرى.

ثم يأتى عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، ليؤكد ذات المعنى، عندما ينبه على أن الأئمة قد يرتعون بعيدا عن المنهج القويم، مشيرا إلى أثر انحرافهم هذا على الرعية المحكومين. «فإن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم. . . والرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله، فإذا رتع الإمام رتموا؟! . . .»^(١).

فرأس الدولة - الخليفة - الإمام - أمير المؤمنين - وكذلك جهازها ومؤسساتها - لا عصمة لهم فى منهج الإسلام. . . لأنه ليس المعصوم، النائب عن الله. . . وليست «الدولة الدينية»، بمفهومها الغربى وتطبيقاتها الغربية. . .

وإذا كان انتفاء العصمة عن رأس الدولة - فى المنهج الإسلامى - غير «الباطنى - الإمامى» - هو مسلمة من المسلمات؛ فكذلك هو حال «جهاز» الدولة ومؤسساتها، فعمالها يعزلون، للعجز، وللجور، وللفسق. . . وهم الذين كان عمر بن الخطاب يحصى أموالهم عند توليتهم الولايات. . . ثم يوالى إحصاءها. . . فإذا كثرت أموالهم حاسبهم وشاطرهم إياها، صنع ذلك حتى مع المقدمين السابقين، مثل سعد بن أبى وقاص وأبى هريرة، رضى الله عنهما^(٢).

بل إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو المعصوم الذى يبلغ ربالة ربه، قد شهدت ممارسته، كحاكم لدولة الإسلام الأولى، على حرصه كى تتميز مهمته كحاكم عن مهمته كرسول. . . فهو فى الرسالة معصوم فى التبليغ عن الله، لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أما فى سياسة الدولة وقيادتها، فإنه - حيث لا يكون النص الإلهى الحاكم - بشر ينشئ ويجهل، ويستشير صحابته فيما يعرض للدولة من شئون الدنيا ومتغيراتها، وإذا كانت وقائع سياسة دولة المدينة قد امتلأت بالشواهد على هذه الحقيقة - فى غزوة بدر. . . وغزوة الأحزاب. . . وقداء الأسرى. . . والخروج لغزوة أحد، وكثرة شورا لأصحابه فى هذه الأمور السياسية، حتى لقد أثر عنه قوله لأبى بكر وعمر: «ولو اجتمعتم فى مشورة ما خالفتم»^(٣). . . إذا كان ذلك كثيرا، وشهيرا فى أمهات كتب السيرة والتاريخ؟

(١) (طغفان ابن سعد) ج ٣، ق ١، ص ٢١٠.

(٢) المصدر السابق ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣، ٢٢١. وأبو عبد القاسم بن سلام (الأموال) ص ٣٨١، ٣٨٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.

(٣) رواه الإمام أحمد.

فلإننا لا نملك إلا أن نتأمل الواقعة والكلمات التي قالها الرسول، صلى الله عليه وسلم، عندما صعد المنبر، في مرضه الأخير، فخطب الناس وقال: «أيها الناس، من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد مني، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد مني، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحاء من قبلي فإنها ليست من شأني...» (١).

هنا يتحدث محمد بن عبد الله، كحاكم للدولة، وليس بصفته الرسول المعصوم؛ لأنه في التبليغ عن الله، لا يجلد ظهرا، ولا يشتم عرضا، ولا يأخذ مالا، فهو في التبليغ معصوم، ومثل هذه الممارسات ليست من مهام تبليغ الرسالة، وإنما هي مما يعرض للحاكم في الدولة مع رعيته، وهو فيها بشر يجتهد، ويريد أن يلقي ربه خاليا من التبعات التي تترتب على انحطاط الاجتهاد..

فحتى مع الرسول، صلى الله عليه وسلم، الذي جمع الحكم إلى النبوة، يصير المنهج الإسلامي موقف الإسلام وتطبيقه في «التمييز» بينهما، فأين من ذلك عصاة البابوية وكهانتها عندما قبضت على أزمة السلطة والسلطان؟!

* وإذا كانت تلك هي «طبيعة» سلطة رأس الدولة وأجهزتها ومؤسساتها... فإن الحال كذلك مع رعية الدولة الإسلامية، كما عرفها التاريخ الإسلامي، وكما يتصورها منهج الإسلام..

إن «الدولة الدينية» - بالمفهوم الغربي وفي التاريخ الأوروبي - كانت تخوض «الحروب الدينية» لتجعل - ولو بالإكراه - كل رعيته متدينة بدينها، بل بمذهبها الديني؛ لأنها وجدت بين «الدين» وبين «الدولة» - والرعية مكون من مكونات الدولة - . . أما الإسلام، فيمثل دولته الأولى وهو يتخذ في هذا الأمر موقفا متميزا، فرعية دولة المدينة كانوا عربا، متهم المسلمون، من المهاجرين والأنصار، وهؤلاء هم أمة - جماعة - الدين . . وهم، بنص دستور تلك الدولة - الصحيفة - الكتاب . : «أمة واحدة من دون الناس»، ومن هذه الرعية، أيضا، القطاعات العربية المتهودة من قبائل الأوس والخزرج، كونوا مع الجماعة المؤمنة: أمة - جماعة - رعية - السياسية في دولة المدينة، ونص دستورها على هذه الرابطة - رابطة الرعية السياسية - عندما قال: «... وأن يهود بني عوف وبني النجار وبني الحارث... إلخ» - أمة

(١) (تاريخ الطبري) ج ٣ ص ١٨٩، ١٩٠.

مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، وأن بينهم النصير على من حارب أهل هذه الصحيفة - (الكتاب . . الدستور) - وأن بينهم النصيح والنصيحة والبر ، دون الإثم»^(١) .

لقد جمعهم الاتفاق السياسي في مواجهة مشركي قريش ، وجمعتهم سمات الاتفاق السياسي في مواجهة مشركي قريش ، وجمعتهم سمات الاتفاق في العروبة ، فدانوا لدستور واحد لدولة واحدة ، كانت المرجعية والقيادة فيها للإسلام والمسلمين ، ونص على ذلك الدستور : « . . . وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله . . » . مع بقاء القرآن دستور الجماعة المسلمة ، والتوراة يتحاكم إليها ويحكم بها الذين هادوا ، فهي دولة التمييز بين رعية - أمة - السياسة ، وبين رعية - أمة - الدين . . التمييز بين الموالاة السياسية والتناصر السياسي والتأزر الحربي والاقتصادي - قتال المشركين ، وثغقات هذا القتال - وبين الموالاة في الدين ، والتي لا بد أن يحجبها المسلم عن غير المسلم إذا تعارضت - الموالاة - مع مصلحة الإسلام والمسلمين .

فغير المسلم - في الدولة الإسلامية - هو «نفس» من «خلق الله» ، يجمعه ذلك مع المسلم ، ويسوى بينهما ، وهو «مواطن» يستوى مع المسلم في حقوق المواطنة وواجباتها . . أما الموالاة في الدين ، أي النصير لدعوته ، فتلك خصوصية للمسلم وأخيه في الإسلام ، وإذا وإلى المسلم غير المسلم ، على حساب الإسلام والمسلمين فهو أثم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة : ٥١) . . أما الموالاة والنصرة فيما هو مشترك بين الرعية ، متعددة الديانات ، فهو ما قرره ونظمه دستور دولة المدينة ، ولقد وجدنا القرآن الكريم يعيب على نفر من اليهود دعوتهم اليهود الآخرين إلى ألا يؤمنوا إلا لمن تبع دينهم !؟

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَجْهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٦) وَلَا تَوَمَّنْوا إِلَّا مَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ الْهُدَى هَدَى

(١) التويري (نهاية الأرب في فنون الأدب) ج ١٦ ص ٣٤٨ - ٣٥١ . طبعة دار الكتاب المصرية . القاهرة .

اللَّهُ أَنْ يُؤْتِي أَحَدًا مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٢﴾ (آل عمران: ٧٢، ٧٣).

هكذا ميز الإسلام، في رعية الدولة، بين الجماعة المؤمنة والجماعة الكتابية، في
الموالاتة للدين، أي في نصرة دعوته، ثم جعل الجميع أمة واحدة في دولة واحدة،
لأن انتفاء «الدولة الدينية» - بالمعنى الغربي - ينفي ضرورة التطابق والوحدة في دين
الرعية، فتميز الدولة بين «الثوابت الدينية» وبين «المتغيرات الدنيوية» - مع العلاقة
بينهما - على النحو الذي تشره الوسطية الإسلامية الجامعة - وكما سنشير إليه -
يسمح بتمايز العقائد الدينية للرعية. مع اجتماعها على الولاء «لإسلامية الدولة».
كما يتصورها منهج الإسلام . .

* لكن هذه الدولة «غير الدينية» - بالمعنى الغربي - أي «المدينة» - هي دولة
«إسلامية»! فليس يجوز أن تختلف «الدولة» عن حياة الجماعة المسلمة، وليس
يجوز أن تكون هذه «الدولة» غير «إسلامية» . .

إن ضرورة «الدولة» لسياسة المجتمع وقيادته وتنظيم العلاقات، والحراسة وتنمية
جهود الأمة في التقدم والعمران وجلب المنافع ودفع المضار والأخطار . . إن
ضرورتها بديهية من بديهيات الواقع، بحكم مدينة الإنسان واجتماعيته، ولقد ثبت
ذلك باستقراء الواقع الإنساني - على اختلاف أجناسه وحضاراته ومعتقداته
وأطواره - وإن تعددت أشكال «الدولة» ومستوياتها في البساطة والتعقيد، فالتناس
لا يصلحون فوضى لا سراة لهم .

أما ضرورة أن تكون «الدولة» في محيط الجماعة الإسلامية ومجتمعها «دولة
إسلامية» فتلك حقيقة لا يجوز أن يمارى فيها العقلاء، صحيح أن القرآن الكريم لم
يجعل «الدولة» فريضة من فرائضه الإسلامية، وأن الإسلام لم يجعلها أصلاً من
أصول الإيمان ولا ركناً من أركان الإحسان - على النحو الذي سلفت الإشارة إليه -
لكن هذا القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما
يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام، ويحققوا
إسلاميتها . . . فهناك من الفرائض الإسلامية والواجبات الدينية والآصول
الشرعية: مقاصد للشرعية هي دين ثابت، يستحيل إقامتها في المجتمع ورعايتها

بغير «الدولة» التي تكون «إسلامية»، وهناك حقوق لله، وحدود تثبت بالأدلة القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ومتردقاتها ثوابت، ومنها ما لا يجوز في أحكامها «اجتهاد التغير والتبدل» لعلقتها بالثوابت، أو لعجز العقل عن الاستقلال بإدراك علتها والحكمة منها، ومثل هذه الحقوق والحدود لا يمكن القيام بها والإقامة لها دون «الإسلامية الدولة». . . جمع الزكاة - وهي ركن من أركان الإسلام - جمعها من مصادرها، ووضعها في مصارفها، والقصاص، وما يلزم له من تعديل للمشهود وتنظيم للقضاء، وتقنين الأحكام التي نصت عليها النصوص القرآنية والنبوية. . . ومن التشريعات القانونية لما لا نص فيه، وما يلزم له من إقامة هيئة تشريعية، لا بد أن تكون إسلامية الانتماء والولاء لشرعية الإسلام. . . ورعاية المصالح الإسلامية، على النحو الذي يجلب النفع ويمنع الضرر والضرار، وتنفيذ وإقامة فريضة الشورى الإسلامية في أمور المسلمين، والقيام بفريضة الدعوة الإسلامية، وحماية حريتها، والجهاد في سبيل هذه الحرية، وكذلك الجهاد دفاعاً عن حوزة ديار الإسلام وثرواتها ومصالحها وأبنائها. . . والقيام بفريضة العلم، وفريضة عمارة الأرض وتنمية رقيتها، تحقيقاً لإرادة الله وحكمته في استخلاف الإنسان فيها، ووضع الآية القرآنية التي توجب على المسلمين طاعة أولى الأمر منهم في التطبيق، ذلك أن القرآن الكريم قد توجه إلى ولاية الأمر، أهل «الولاية» - «الدولة» - فأوجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (النساء: ٥٨).

فلم تقف الآية القرآنية عند تقرير حقيقة وجود ولاية للأمر - «دولة» - وإنما حددت طبيعة مهام ولاية الأمر هؤلاء، التي هي أداء الأمانات - بالمعنى الإسلامي - إلى أهلها، وإقامة العدل - بالمعنى الإسلامي - إلى المحكومين. . . فتأشارت على نحو واضح إلى ضرورة «إسلامية» ولاية الأمر، من خلال تحديد الطبيعة الإسلامية لواجباتهم، ثم توجه القرآن الكريم، في الآية التي تلت هذه الآية، إلى الرعاية والأمانة فأوجب عليها طاعة أولى الأمر الذين ينهضون بأداء هذه الأمانات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾
(النساء: ٥٩) . .

وإذا كان «أولو الأمر» - في المصطلح القرآني - لا يقف عند «الدولة» و«الولاية»، وإنما هو شامل لقادة الرأي وذوى الشوكة في الأمة، من كل التخصصات وفي جميع الميادين - فإن الآية القرآنية قد اشترطت فيهم أن تكون رسالتهم إسلامية - (أداء الأمانات) الإسلامية إلى أهلها، وإقامة (العدل) الإسلامي بين الناس - كما اشترطت لطاعة الرعية لهم أن يكونوا «إسلاميين» من الأمة «الإسلامية» (أولى الأمر منكم) - فبالطاعة ليست لمطلق «ولى أمر»! وأكدت الآية هذا المعنى تأكيداً صريحاً عندما حددت المرجع والحاكم عند التنازع بين الحاكمين والمحكومين بكتاب الله وسنة رسوله، عليه الصلاة والسلام، وهو مرجع لا تكون له المشروعية الحاكمة والهيمنة النافذة إلا إذا كانت السلطة والدولة إسلامية ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، بل لقد جعلت الآية القرآنية من «الإسلامية» المرجع والحكم - أى فكرية الدولة - المقتضى الذى يقتضيه الإيمان بالله واليوم الآخر، هكذا حدد القرآن أن «إسلامية الدولة» و«إسلامية» كل مراكز القيادة والتوجيه والتأثير - من القيادات والمؤسسات إلى المعارف والعلوم - . . أن إسلامية المرجعية والمشروعية حق مترتب على جوهر الدين والتدين: الإيمان بالله واليوم الآخر! . .

وهكذا نجد أن «الدولة»، رغم أنها ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان الدين، إلا أنه لا سبيل، فى حال غيابها، إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية، والواجبات الإسلامية الكفائية، التى يتوجه الخطاب فيها والتكليف بها إلى الأمة، لا إلى الفرد وحده، والتى لا تتأني إقامتها إلا بواسطة الجماعة، والتى يقع الإثم بتخلفها على الأمة جمعاء، والتى كانت - لذلك - أكد من فروض الأعيان! . . فـ «الواجب» «الدولة» إسلامياً، راجع إلى أنها بما لا سبيل إلى أداء الواجب الدينى إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أما «الواجب» «الإسلامية»، فنابع من استحالة أداء مهامها - وعى إسلامية - دون أن تكون هى الأخرى إسلامية، إنها «واجب» إسلامى - مدنى، اقتضاءه ويقتضيه «الواجب الدينى»، الذى فرضه الله على المؤمنين بالإسلام . .

إنه من غير المعقول ولا المتصور أن تسود «الفلسفة الليبرالية» مجتمعاً ما دون سلطة ودولة «ليبرالية»، أو أن تسود «الفلسفة الشيوعية-ماركسية، أو فاشية-دون سلطتها ودولتها، التي تنتمي إليها، وتهتدى بهديها وتسترشد بمنهجها، وكذلك الحال في عالم الإسلام، محال أن يقال: إن الإسلام الشامل قائم علي نحو شامل دون أن تقوم السلطة والدولة وكل مصادر التوجيه والتأثير التي تهتدى بهديه وتسترشد بمنهجها وتمنحه الولاء والانتماء . .

وهنا قد يتساءل بعض الباحثين-وهم بالفعل يتساءلون: ألا يستلزم اشتراط «إسلامية الدولة» اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس؟! وألا يقرودنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس- في الواقع والتطبيق، على الأقل- رغم غربة ذلك وغرابته في تصور الإسلام ومنهجها؟! . .

إنه يسأول يستحق الاهتمام، صادر- في حالات كثيرة- عن «قلق برى» ومخلص»، لا بد وأن يقدم المنهج الإسلامي لأصحابه عوامل الاطمئنان، من الحقائق التي تنفي التلازم بين «إسلامية الدولة» وبين احتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها. ومن هذه الحقائق:

أ- أن الاتفاق على أن «الدولة» ليست من «أصول» الدين ولا «عقائده» و«أركانها» يجعلها من «الفروع» التي يرد فيها الاجتهاد، بل والتي هي، أو أكثرها، ثمرة للاجتهاد، فالدولة- بما في ذلك دولة النبي، صلى الله عليه وسلم، التي أقامها بالمدينة- هي اجتهاد بشري، لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها فئة من الناس دون غيرها، إنها حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها، الفكرية والتنفيذية، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، دون كهانة أو احتكار! . .

ب- أن الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية مجتهد، وتلك هي أرقى مراتبه، أي أنه غير معصوم، بل لقد كانت سياسة النبي، صلى الله عليه وسلم، للدولة اجتهاداً، غير معصوم، وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها، وهذا الحاكم تخشاه الأمة، بالشورى الإسلامية، وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامي، لسياسة الدنيا وحراسة الدين، بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر

أولى الرأي والشوكة والذكر والأمر فيها. ولا عصمة لأيّ أو لأحد من هذه الأجهزة والقيادات، فلا خطر من الكهانة أو احتكار السلطة والاستئثار بالسلطان... بل إن العصمة، في الإسلام، بعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، هي للأمة التي لا تجتمع على ضلال!

جـ- أن الفرائض الاجتماعية الإسلامية - فروض الكفاية - التي هي جماع مهام الدولة الإسلامية، التكليف فيها وبها موجه إلى الأمة، كأمة، وليس إلى فئة أو طبقة أو شريحة من الناس... فلكل مسلم مدخل - بل إنه مكلف تكليفاً اجتماعياً بالاشتراك في أداء هذه الفروض -... وإن ديناً يقرر أن المسلمين يسعى بذمتهم أدناهم لهذه أعداء الكهانة في السلطة والاحتكار لها..

د- أن يكون الدولة الإسلامية من «الفروع» قد جعل ويجعل «سياسيتها» اجتهاداً بشرياً، وثيق الصلة بأصول الدين وأحكام الله، لكنه - «الاجتهاد السياسي» - إبداع بشري، المستقل عنه هم مبدعوه، الذين لا يحق لهم ولا يجوز منهم الزعم بأن سياسيتهم للدولة وحكمهم لها هو «حكم الله»، وتلك قاعدة إسلامية كفيلة - حتى لو كانت وحدها - أن تحول بين أولى الأمر المسلمين وبين الكهانة، ولقد حرص المنهج الإسلامي، حتى على عهد النبوة، على التمييز بين «حكم البشر» - حتى ولو كانوا صحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم - وبين «حكم الله»، فروى عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه «كان إذا أمر (بتشيديد الميم، المفتوحة) - أميراً على جيش أو سرية أو صاه: إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا...» (١).

✽ إن «الأمة» الإسلامية هي مصدر «الدولة»، تختار رأسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة «أهل الاختيار» الذين يتحددون ويتعيتون وفق المصلحة وأعراق الزمان والمكان، وعلى النحو الذي يقترب به «الوسيلة» من تحقيق «الغايات»... وهي - أي «الأمة الإسلامية» - مصدر «تقنين» «التصوص»، و«التشريع» لما لا نص فيه، بواسطة «أهل الحل والعقد» - أهل الاجتهاد، وهي الرقبة والحسية على الدولة وعلى مؤسساتها

(١) رواية مسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة والداودي والإمام أحمد

وعلى مبادئها، وصاحبة السلطة والسلطان في المحاسبة والتغيير، فهي - أي الأمة - مصدر السلطات، المحكومة بمقاصد الشريعة وحدودها، فالحكم - في الدولة الإسلامية - هو لله، بواسطة الأمة، المستخلفة عن الله، وليس حكم فرد أو حزب يحتكر النيابة أو الخلافة عن الله، وفي هذا التصور لمصدر السلطة، بالمنهج الإسلامي، عندما يوضع في التطبيق، ما يضمن عصمة الدولة الإسلامية من الكهانة والكهنوت.

* إن تجربة المسيرة الحضارية والتاريخية لأمتنا مع هذا المنهج الإسلامي هي شاهد صدق وعدل على مدى وقاء هذا المنهج بانتقاء خطر الكهانة ومخاطر احتكار السلطة للكهنة في ظل دولة الإسلام، فعلى امتداد التاريخ الإسلامي، الذي سادت فيه حاكمية الشريعة ومشروقيتها، لم يشهد هذا التاريخ «حكومة الفقهاء» بالمعنى الذي عرفه الغرب - حكومة رجال الدين - .

* إن الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ، ٧١٢ - ٧٩٥ م) هو الذي رفض اقتراح الخليفة المنصور العباسي (٩٥ - ١٥٨ هـ، ٧١٤ - ٧٧٥ م) أن يكون (الموطأ) وحده قانون قضاء الدولة، قائلاً: إن (الموطأ) هو اجتهاد مالك، وفي الأمة مجتهدون آخرون، واجتهادات أخرى. فليست «الكهانة» فقط، هي المرفوضة، بل و«وحدانية الاجتهاد»، اللهم إلا أن يكون اجتهاداً جماعياً، يسود طالما ساد واستمر عليه الإجماع.

والصراع على الخلافة - السلطة والدولة - في صدر الإسلام، قد صنفه المنهج الإسلامي - البريء من الغلو - في باب «الخلافة في الاجتهاد السياسي»، فقامت وقائعه وتقييم مواقف فرقائه بمعايير ومصطلحات «الصواب» و«الخطأ» و«النفع» و«الضرر»، وليس بمقاييس الخلاف الديني والاختلاف في الدين، ولا بمعايير ومصطلحات «الكفر» و«الإيمان»، ولو كانت السياسة الإسلامية كهانة لما حدث هذا التمييز.

وإمامة المفضول، دينياً - من حيث الورع الديني والتقوى الدينية والتقدم في النسك التعبدى - إذا كان أفضل في فقه الواقع الديني وأقدر على سياسة هذا الواقع على النحو الذي يحقق مصالح الأمة - موقف اجتمع عليه مفكرو الأمة - خلا «الباطنية - الإمامية» - ، ودلالته على الطابع «المدني - الإسلامي»، النافي وجود «كهانة - إسلامية»، لا تخططها بصيرة المتأمل فيه.

وإذا كانت دولة الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد «ولت» أبا سفيان بن حرب وابنه معاوية ولم «تول» علي بن أبي طالب - الرجل الرياني - ولا أبا ذر الغفاري - وهو الذي قال عنه النبي، صلى الله عليه وسلم: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء رجلاً أصدق لهجة من أبي ذر»، ووضعت لواء القتال بيد خالد بن الوليد، وليس بيد الصديق أبي بكر... إلخ... فإن فلسفتها في الحكم واختيار الولاة شاهد على أن «ولاية» المفضول - دينياً - إذا كان أفضل في مهام ولايته، هو دليل على انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة في دولة الإسلام.

بل إننا نلمح في المنهج الإسلامي ما يمكن أن تسميه سد الذرائع وإغلاق المنافذ التي تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت، أو تريح منها رائحة احتكار السلطة في دولة الإسلام، فلو أن الخلافة، بعد انتقال الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى بارئته، قد أعطيت لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه - وهو الجدير بها - لظل «الحكم السياسي» في بيت «النبوة الدينية»، ولمثل ذلك - في يوم من الأيام، ولدى البعض - شبهة احتكار السلطة في منهج الإسلام وتطبيقاته، لكن الضحاية - على ما يبدو - قد وضغوا هذا الأمر - مع غيره من الأمور - التي ليس هذا مكان الحديث عنها - في اعتبارهم وهم يخرجون بالخلافة، يومئذ، من بيت النبوة، ومن الفرع الهاشمي، وفي ضوء هذا التفسير تقرأ حوار عمر بن الخطاب مع عبد الله بن عباس، رضي الله عنهم، ذلك الذي بدأه عمر، سائلاً:

«يا عبد الله، أنتم أهل رسول الله، وآله، وبنو عمه، فما تقول في منع قومكم منكم؟»

قال: لا أدري علتها، والله ما أضمرنا لهم إلا خيراً...!

فقال عمر: إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، فتدمنوا في السناء شجناً بدخاً... وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابها...».

إن هذا ليس موقف قريش وحدها، بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، وإنما هو موقف يستشقه عمر من منهج النبوة وتوجهات الرسول نفسه في هذا

الموضوع . مضى عمر ، فى حديثه إلى ابن عباس فقال : « . . . وإننى رأيت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، استعفل الناس وترككم ! . . . والله ما أدري أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه ، وأنتم أهل لذلك ؟ ! ، أم خشى أن تعاونوا ، لمكانكم منه ، فيقع العتاب عليكم ، ولا بد من عتاب ؟ ! . . . » (١) .

إننا ، وبصرف النظر عن السبب الحقيقى ، للعدول بالخلافة - فى بدايتها - عن على بن أبى طالب وبيت النبوة - أمام «سد الذرائع» وإغلاق المنافذ - كأحد الأسباب - وذلك حتى لا تريح رائحة الكهانة واحتكار السلطة فى منهج الإسلام . . . وإلى الذين يخافون من «إسلامية الدولة» أن تكون بابا لاحتكار الفقهاء وعلماء الدين للسلطة فى الدولة والسياسة فى المجتمع ، نقدم رأى ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) الذى ، وإن لم يرفض اهتمام الفقهاء - وهو أحدهم - بالسياسة ، واجتهادهم فيها ، وعملهم بها ، إلا أنه قد رأى أن أهل العلم الدينى - ككل المتبحرين فى الفكر النظرى - هم أبعد الناس عن إجادة أعمال الدولة - السلطة التنفيذية - لحاجتها إلى «العقلية العملية» ، التى تصدر من الواقع ، دون أن تغرق الواقع فى النظريات ، على عادة الذين يعيشون فى التجريد النظرى ، فتختل لديهم علاقات التوازن بين «الفكر» وبين «الواقع» ، يرى ابن خلدون أن «أهل النظر» مكانهم لكن ليس مكان «أهل التنفيذ» فيعبر عن هذه «اللمحة الفكرية» فى فصل عقده تحت عنوان : (فصل فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ؟ ! ، يقول فيه ، معللاً : « . . . والسبب فى ذلك : أنهم معنادون النظر الفكرى ، والغوص فى المعانى ، وانقزاعها من المحسوسات ، وتجريدها فى الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص المادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ، ويطبقون ، من بعد ذلك ، الكلى على الخارجيات ، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهى ، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها فى الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يتفرع ما فى الخارج عما فى الذهن من ذلك ، كالأحكام الشرعية ، فإنها فروع عما فى المحفوظ من أدلة الكتاب

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج ١٤ ص ٩ - ج ١ ص ٧١٩ ، ود ، محمد حسين هيكل (الفاروق عمر) ج ٢ ، ص ٢١٠ - ٢١٢ ، طبعة دار المعارف - القاهرة .

والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية، التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم مشهودون، في سائر أنظارهم، الأمور الذهنية والأنظار الفكرية، لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، ويتأفى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كنا اشتبهنا في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور... فتكون العلماء، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ووقع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً، ولا يؤمن عليهم، ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم يزعمون بشقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعاجى، السليم الطبع، المتوسط الكيس - لقصور فكره عن ذلك، وعدم اعتياده إياه - يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما يختص به، ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسايح لا يفارق البر عند الموج، فيكون مأموناً من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسب معاشه، ويتدفع أفاته ومضاره باستقامة نظره. وفوق كل ذى علم عليم...»^(١).

تلك شهادة فقيه، حاول «السياسة التنفيذية» مراراً وتكراراً، ثم كتب شهادته هذه عن خبرة في «النظر» وخبرة في «التنفيذ»! وهى شهادة تنصف كل الفرقاء، مع تحديد المكان الملائم لكل فريق!...

ومن قبل ابن خلدون وجدنا التصور «النظري - التجريدي» «اللباطنية - الإمامية» في الإمامة، ورأينا كيف جاء حلماً مثالياً بالمخلص المثالى، على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق.

ومن قبل «الباطنية - الإمامية» رأينا «الغلو الخارجى» في «الحاكمية» وفي «التكفير بالمعصية»، وكيف كان «تجريدنا ذهنياً» صتعه الصلاح والتقوى والنسك في أذهان

(١) ابن خلدون (المقدمة) ص ٤٥٠، ٤٥١.

«القراء» - الذين كانوا طلائع الخوارج - فعزز على التطبيق ، بل وكان وبالا على أصحابه وعلى الأمة جمعاء ، عندما حاولوا - بالسيف - وضعه في التطبيق ١ .

* * *

هكذا أقام المنهج الإسلامى العلاقة الطبيعية والثقة بين «الدين» وبين «الدولة» على النحو الذى لا تناقض فيه ولا تضاد . . وعلى النحو الذى لا كهانة فيه ولا كهنوت .

* * *

دولة : «إسلامية . . .» لأن للشرعية الإسلامية - وهى وضع إلهى - الحاكمة فى سياستها . . . وهى - فى ذات الوقت - «مدنية» ؛ لأنها اجتهدت إسلامى ، فى «الفروع» محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها ، فهى ، بهذا الوضع ، نموذج فريد ، تفرد المنهج الإسلامى فى الجمع والتأليف بين ما يمكن ، ويجب جمعه وتأليفه من سمات وقسمات «الأقطاب» التى نظر إليها منهج الحضارة الغربية كمتقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها ، فضلاً عن المؤاخاة والتساند والتوثيق .

إن حاكمية الله - فى الدولة الإسلامية - مفوضة للأمة - المستخلفة عن الله - وصدق الإمام ابن حزم [٣٨٤ - ٤٥٦ هـ ، ٩٩٤ - ١٠٦٤ م] عندما قال : «إن من حكم الله أن جعل الحكم لغير الله» ١

* * *

الشورى البشرية ... والشرعة الإلهية

فى المنهج الإسلامى ، لىس هناك ، «تناقض» وأيضاً لىس هناك «خلط» بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها ، وبين الموضوعات التى هى شريعة إلهية ، وضعها الله ، سبحانه ؛ لتكون التجسيد لحاكمية الله المهيمنة على الإنسان والواقع الذى يعيش فيه .

إن الحاكمية الإلهية ، المتمثلة فى أصول الشريعة ومقاصدها وحدودها ، لىست من جنس الحاكمية البشرية ، المتمثلة فيما هو موضوع لشورى الإنسان ، فحاكمية الله هى حاكمية الفعال لما يريد ، الذى لا يُسأل عما يفعل ، والذى شاءت حكمته ، كى تتحقق للرسالة المحمدية الخاتمة مؤهلات الخلود الدنيوى ، فلا تنسخ ، أن تقف هذه الحاكمية الإلهية ، فى المتغيرات الدنيوية ، عند الكليات والفلسفات والمقاصد والأحكام المتعلقة بالمصالح الثابتة ، فتمثل الإطار الذى يحفظ لشورى الإنسان إذا هى التزمت حدود هذا الإطار إسلاميتها . . إنها حاكمية السيادة العليا ، التى تثبت فى مبادئ الشريعة الإلهية وحدودها ومقاصدها ، والتى هى الضابط والمنعيار لإسلامية شورى الإنسان ، التى هى شورى «ال خليفة» المحدودة نطاقها والمحددة موضوعاته بحكم مكانة الخليفة فى الكون . وينود عهد استخلافه ، فى عمارة الكون الذى يعيش فيه ، عن الله ، سبحانه وتعالى .

هنا فى تحديد العلاقة بين «الشورى البشرية» وبين «الشريعة الإلهية» ، تبرز خصائص المنهج الإسلامى فى مكانة الإنسان فى هذا الكون - مكانة الخليفة عن الله - وفى نطاق حرية واختياره ، وفى علاقة «الثوابت» بـ «المتغيرات» . . . إلخ ، فبتنقى «التناقض» وكذلك «الخلط» بين ما هو حاكمية إلهية ، متمثلة فى الشريعة ، وبين ما هو موضوع لشورى الإنسان . .

إن القرآن الكريم يحدد أن للحاكمية الإلهية السيادة العليا والمرجعية العظمى في حياة هذا الخليفة، الإنسان . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ (٦٤) فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴿ (النساء: ٦٤، ٦٥) . . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩).

ودستور الدولة الإسلامية الأولى - (الصحيفة - الكتاب) - على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينص على أن المرجعية هي لهذه الحاكمية الإلهية، ممثلة في الشريعة، فيقول: « . . . وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم. »^(١).

تلك هي مكانة الحاكمية الإلهية، مكانة المرجعية الأولى والسيادة العليا ومبادئ التشريع، إنها الإطار الحاكم لشورى الإنسان، والصبغة الإلهية التي لا بد أن تصطبغ بها إبداعات البشر وسلطاتهم كخلفاء عن صاحب هذه الحاكمية في عترة الكون وفق المنهج الإسلامي المحقق لبود عهد الاستخلاف.

وفي هذا الإطار، إطار الحاكمية الإلهية، كما تمثلت في الشريعة الإلهية، فرض الله، في المنهج الإسلامي، على الإنسان أن ينهض بحمل الأمانة التي حملها، وأن يسو بين حياته الفردية والأسرية والاجتماعية، ويقود المجتمع ويحكم الدولة ويعمر الأرض بسلطان الخليفة، عن طريق الشورى البشرية المحكومة بحدود حاكمية الله، فرض الله هذه الشورى فريضة إلهية، وليست مجرد «حق» من حقوق الإنسان.

إنها أمر من الله، سبحانه وتعالى، حتى لرسوله الكريم، ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ - ٢١.

لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وإذا كان «العزم» هو القرار الذي يؤذن بالتنفيذ، فإن الشورى هي المقدمة الطبيعية والضرورية لهذا «العزم» - القرار - والصانعة لطبيعته.

وهذه الشورى، كما هي فريضة إلهية في سياسة الدولة وشئون الاجتماع الإنساني للأمة، هي كذلك في نطاق الأسرة، كلبنة في صرح الاجتماع الإنساني. إنها السبيل إلى التراضي الذي يحقق للأسرة السعادة والوفاق... ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعُهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

إنها فريضة في سياسة الدولة والأمة، يل وشرط في طاعة الرعية للرأى، وكما يقول الإمام ابن عطفية، غيد الحق بن غالب المحارثي (٤٨١ - ٥٤٢ هـ، ١٠٨٨ - ١١٤٨ م): «... فإن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب... وهذا مما لا خلاف فيه...» (١) ١٩٤.

وهي كذلك في نطاق الأسرة، يل لقد بلغت مكانتها في منهج الإسلام أن غدت واحدة من الصفات التي يميز بها الإيمان أهلها، ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٣٦) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (الشورى: ٣٦ - ٣٩). فهي واحدة من أمهات صفات المؤمنين!...

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤ ص ٢٤٩.

بل إننا نلمح في التعبير القرآني بالمواطنين اللذين ورد فيهما ذكر (أولي الأمر) الحديث عنهم بصيغة الجمع، لا بصيغة الأفراد والافراد... ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩) . . . ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم﴾ (النساء: ٨٣) . . . الأمر الذي يزكي جعل السلطة - سلطة أولي الأمر - في الدولة والمجتمع جماعية شورية، كنى لا يغري ويفضي الافراد بالسلطة إلى الطغیان، مع التأكيد على أن يكون (أولو الأمر) هؤلاء من المسلمين، حتى تلتزم شوراهم نهج الإسلام وحاكفیه الله .

ولقد ذهب القرآن الكريم على درب تركية فريضة الشورى الإنسانية، فضرب الأمثال على رجحان كفتها وكثرة منافعها من قصص التاريخ وأنباء الأولين، فهذه ملكة سبا تستشير الملأ من قومها قائلة: ﴿يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾ (النمل: ٣٢) . . . بل لقد سلك الملأ من قوم فرعون طريقها وهم يبحثون الموقف مع موسى عليه السلام . . . ﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم﴾ (١٠٩) يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون﴾ (الأعراف: ١٠٩، ١١٠)، فهي فضيلة من فضائل الدول والمجتمعات - بصرف النظر عن عقائدها - عبر التاريخ، وهي في الإسلام فريضة إلهية، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان . . .

وإذا كان مقام السنة النبوية من القرآن الكريم هو مقام «البيان والتفصيل والتجسيد»، ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل: ٤٤) . . . وإذا كان أصدق معايير صحة هذه السنة هو أن يكون لها في القرآن معنى أو مبنى أو هما معاً؛ فإن السنة النبوية في الشورى، كما جسدها السلوك النبوي والتطبيق الإرشاد، قد سَمَّقت في الفكر والتجربة الإسلامية مثارة عالية وبمضيئة، لتعلى من مقامها كمعلم من معالم منهج الإسلام . . .

إنها تكليف نبوي، «إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»^(١)، وهي مسئولية تتطلب من هو أهل لها ولتبعاتها، فلا بد وأن يهيئ المجتمع الإسلامي أبناءه لحمل أمانتها، لأن «المستشار مؤتمن»^(٢)، «ومن استشار أخاه المسلم فأشار عليه بغير رشد

(١) رواه ابن ماجه .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني والإمام أحمد .

فقد خانه»^(١)، ولقد كانت من أبرز صفات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى ليروى أبو هريرة فيقول: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله، صلى الله عليه وسلم»^(٢)، ومع عصمة الرسول فيما يبلغ عن ربه، ومع رعاية الرعي لاجتهاده بالشقويم، فلقد كان القدوة - كقائد للدولة وسائس للمجتمع - في الالتزام بشيرات الشورى، حتى ليقول، صلى الله عليه وسلم، لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعما في مشورة ما خالفكما»^(٣)، فقيما هو اجتهاد وشورى بشرية، تنزل الأقلية على رأى الأكثرية.

ولقد امتد نطاقها وأظلت شجرتها كل جزئيات الحياة وسائر ما لم تفصل فيه حاكمة الله. فالرسول القائد يلتزم سبلها في تعيين الأمراء والولاة، فيقول - فيما يرويه الإمام على بن أبى طالب - : «لو كنت مؤمراً أحداً دون مشورة المؤمنين لأمريت ابن أم عبد»^(٤) - (عبد الله بن مسعود) - ! وكذلك في مواقع الحرب ومعاهداتها، في اختيار موقع نزول الجيش بغزوة بدر الكبرى - وفي قتال المشركين يومها، ولقائهم خارج المدينة، استشار الناس، وخاصة الأنصار، ليمتد نطاق بيعتهم له بالعقبة فيشمل الحماية خارج المدينة أيضاً، وفي أسرى غزوة بدر، وفي السعى لملك حصار الأحزاب عن المدينة في غزوة الخندق، وفي موقع اللقاء يوم أحد... إلخ...

وصديق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «ما شفى قط عبد بمشورة، وما سعد باستفتاء رأي»^(٥)...

وعلى ذات الدرب، درب منهج النبوة في الشورى سار الخلفاء الراشدون، فدولة الخلافة تأسست بالشورى وعليها، والبيعة الشورية والاختيار كانا سبيل تمييز الخليفة والعقد له، والخليفة الأول هو الذى التزم تعميم الشورى في مجتمع المدينة كلما عرض عارض لم تقضى ولم تفصل فيه حاكمة الله، «عن ميمون بن مهران

(١) رواء الإمام أحمد.

(٢) رواء الترمذى.

(٣) رواء الإمام أحمد.

(٤) رواء الترمذى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤ ص ٢٥١.

قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم ، نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في ذلك الأمر سنة قضى به ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، وقال : أتأتى كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قضى في ذلك بقضاء ؟ . . فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله جمع رموس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به . . .» (١) . .

وعمر بن الخطاب ، هو الذي طور جهاز الدولة - عندما دون البدواوين - بالشورى ، واجتهد اجتهاداته - التي سبقت إشارتنا إليها - كشرائط للشورى - حتى لقد ازدانت صفحات مصادر التاريخ بمشاوراته ووصاياه الداعية إلى التزام الشورى ، كفريضة إلهية ، وكالسبيل الآمن لسياسة الفرد والأسرة والأمة في مجتمع الإسلام ، فهو القائل : «من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين ، فلا بيعه له ، ولا بيعه للذي يابعه» (٢) ، فلا مشروعية لبيعة ولا لمبايعة إلا إذا تمت عن طريق «شورى المسلمين» ، يشمل ذلك الولايات والإمارات الفرعية ، كما يشمل الإمارة الكبرى والإمامة العظمى ، ولقد خطب عمر ، أواخر عهده ، فقال : «إن قوماً يأمروني أن أستخلف ، وإن الله لم يكن ليضع دينه ولا خلافته ، والذي بعث به نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، فإن عجل بين أمر فالخلافه شورى في هؤلاء الستة» (٣) . . ولقد كان هؤلاء الستة - وهم بقية المهاجرين الأولين - سائرين على ذات الدرب . . فاجتمع الرهط الذين ولاهم عمر فتشاوروا ، ولكن دون أن يفردوا بالمشورة ، بل عهدوا إلى عبد الرحمن بن عوف أن ينهض بإدارة «عملية الشورى» فلم يترك أحداً من الناس إلا استشاره ، فلما رجعت كفة اختيار عثمان بن عفان ، عقدت له البيعة العامة «فبايعه الناس : المهاجرون ، والأنصار ، وأمراء الأجداد والمسلمون . . .» (٤) .

لقد بلغت مكانة الشورى في المنهج الإسلامي مكانة القانون الحاكم لانتظام

(١) رواه الدارمي .

(٢) رواه البخاري والإمام أحمد .

(٣) رواه مسلم والإمام أحمد .

(٤) رواه البخاري .

الحياة الفردية والاجتماعية - وفق نظام الإسلام ، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن أن اقتران الأفراد بالأمر والاستبداد بالرأى والاستغناء عن مشاورة ومشاركة الآخرين ، اقتران ذلك بالطغيان إنما يبلغ في التلازم مبلغ «السنة» و«القانون» ، ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ (٦)﴾ (العلق : ٥ ، ٦) فالأفراد والاستغناء - بالرأى أو بالقرار أو بالسلطان أو بالمال - هو المقدمة والسبيل والقرين للطغيان !



ولا يحسن أحد أن الشورى قد وقفت في تطبيقات المنهج الإسلامى عند حدود الشورى الفردية التى لم تعرف التنظيم فى المؤسسات . . فعلى الرغم من بساطة حياة مجتمع الصدر الأول ، ومداخلة تجارب الإنسان يومئذ فى ميدان التنظيم المتبلور فى «مؤسسات» ، وعلى الرغم من ضعف الضوء الذى سلطه المؤرخون المسلمون على هذا الجانب فى نظام الدولة الإسلامية الأولى - بسبب تراجع الشورى وممارساتها وانعدام مؤسساتها فى التجربة الإسلامية بعد عصر الراشدين - على الرغم من كل ذلك ، فإننا نستطيع أن نرى فى «هيئة المهاجرين الأولين» : مؤسسة دستورية ، ذات سلطات محددة فى قيادة الدولة - على عهد النبى ، صلى الله عليه وسلم - وفى الترشيح للخليفة ، وعقد البيعة الأولى له ، والتى تلوها البيعة العامة من أهل العاصمة والأمصار^(١) ، وأن نرى فى «النبقاء» الاثنى عشر - الذين مثلوا قيادة مجتمع الأنصار : مؤسسة شورى ، مثلت «الوزراء - المؤازرين - المشيرين» إلى جوار «هيئة المهاجرين الأولين» .

بل إن هناك إشارة فى بعض الدراسات التاريخية تتحدث عن مجلس للشورى فى العهد النبوى كان عدد أعضائه سبعين عضواً^(٢) كذلك نستطيع أن نرى كيف لم تقف الشورى - وجوهرها اشتراك الأمة فى صنع القرار - عند حدود أعضاء هذه المؤسسات ، بل لقد امتدت إلى كل «أهل الرأى» ، بل و«الجمهور» ، ففى الأيام

(١) انظر تفصيل الحديث عن هذه المؤسسة واختصاصاتها بكتابنا (الإسلام وفلسفة الحكم) ص ٥٤ - ٦٨ طبعة دار الشروق . القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(٢) فان فلوتز (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بنى أمية) ص ٩٦ ترجمة : د . حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكى إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

الثلاثة التي تمت فيها الشورى لاختيار الخليفة الراشد الثالث «لم يترك أهل الشورى أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعايهم إلا سألوهم واستشاروهم» فيمن يريدون الخليفة بعد عمر بن الخطاب^(١) ١٩.

* * *

تلك هي الشورى الإسلامية : التجسيد لإرادة الأمة الحرة، المحكومة بإطار حاكمية الله، ومظهر سلطة الأمة وسلطانها فيما لم تقض وتفصل فيه الحاكمية الإلهية . . هذه الحاكمية التي تمثلت وتمثّل في مبادئ الشريعة وحدودها ومقاصدها، والتي هي - في شؤون الدنيا - بمثابة «الأطر - الثوابت» التي تحفظ على شورى الأمة صيغتها الإسلامية، والتزامها حدود الحلال والحرام، فهي ليست تقيضاً للشورى، وإنما هي الكافئة لها أن تظل ثمراتها إسلامية، كما أن هذه الشورى لا يمكن أن تضيق وتتبرم من هذه الحدود الإلهية، لأنها - الشورى - في عرف الإسلام فريضة إلهية، أي أن المسلم «يعبد» الله عندما ينهض بتبعاتها، وغير وارد أن تكون هناك «عبادة لله» لا يراعى «المتعبد بها» حدود حاكمية الله! . . .

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية بين «الشورى البشرية» وبين «الشريعة الإلهية» على هذا النحو الذي يرى من «التناقض» ومن «الخلط» كليهما . . .

* * *

(١) ابن قتيبة (الإمام والسياسة) ج ١ ص ٢٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

الرجل... والمرأة

من أصدق وأدق وأشمل المصطلحات في التعبير عن صنيع الإسلام والمجازه الذي أحدثه ويحدثه بالنسبة للإنسان، مصطلح: «الإحياء»، فالإسلام إحياء كامل وشامل وعميق وذائم لكل من استجاب لدعوته، والتزم بمنهجه، وسلك سبيله في خاصة نفسه وعامة أمره وسائر ما تشترك به شئونه من علاقات، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ تَحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤).

ولقد تضمن هذا «الإحياء الإسلامي» ضمن ما تضمن، إخراج الذين اهتموا بالإسلام من الظلمات إلى النور، وكذلك تحرير الإنسان المسلم عما كان يشغل ظهره ويقيده خطوه ويشل طاقاته من القيود والأصفاد، «فالتحرير الإسلامي» مهمة من مهام «الإحياء الإسلامي» بالنسبة للإنسان، ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ولقد توجه هذا «التحرير الإسلامي» إلى الإنسان المسلم، من حيث كونه إنساناً - رجلاً كان أو امرأة هذا الإنسان - فكانت نظرة الإسلام إلى الرجل والمرأة باعتبارهما: «الإنسان المسلم»، الذي يتوجه إليه الإسلام بالإحياء والتحرير، يتساويان في ذلك مساواة الأعضاء في البدن الواحد، وفي هذه النظرة الإسلامية بداية خيط فلسفة الإسلام ومنهجه في علاقة الرجل بالمرأة، وموقف المرأة من الرجل، وما عرف واشتهر بـ «تحرير المرأة».

إن المساواة بين المرأة والرجل في «الإنسانية»، هي حقيقة موضوعية تدركها كل العقول وكل الحواس، وإن المساواة بينهما في التكاليف، حقوقاً وواجبات، وفي الحساب والجزاء، وفيما يلزم للنهوض بالتكاليف من عقل وقدرات، منحها الله لكل منهما وركبها فيه، هي مما أجمع عليها ويجمع الناظرون في فكر الإسلام.

لكن هذه المساواة التي قررها الإسلام بين المرأة والرجل، والتي جعلت منهما عضوين في بدن واحد، هو بدن الإنسان المسلم، قد اعترفت بالواقع الطبيعي المتمثل في تميز المرأة، بالأنوثة، وتميز الرجل، بالذكورة، وبما لهذا التميز من حكمة استهدفت تكاملهما كما يتكامل الشقان المكونان للشيء الواحد، فتجتمع لهما: المساواة، والتكامل في ذات الوقت، مميزة تساويهما عن تساوي «الأنداد»! فكما تتساوى أعضاء البدن الواحد، في عضويته، مع تميز كل منها عن الآخر، كذلك الحال في علاقة المرأة بالرجل: المساواة، مع التميز، دونما تناقض بينهما...

وإذا كان تميز الرجل «درجة» - هي «القوامة» في بعض الميادين - هو الثمرة لتمييز طبيعة الرجولة عن طبيعة الأنوثة، استهدافاً للتكامل، المحقق لاستمرار النوع وتحقيق السعادة لأبنائه، إذا كان ذلك هو لب الإضافة التي أنجزها المنهج الإسلامي في علاقة المرأة بالرجل، ووضع كل منهما بالنسبة للآخر، فإن المساواة بينهما في الإنسانية، حقوقاً وواجبات، وفي التكاليف الإسلامية، هي «فكر» الإسلام، الذي جاء ليطور وضع المرأة ويحررها من القيود الاجتماعية والاقتصادية والعرقية التي حملت من أثقالها - لأسباب تاريخية - أكثر وأثقل مما حمل الرجل. بل لا نغالي إذا قلنا إن المرأة المسلمة، في عصر البعث، قد مثلت يجهادها في سبيل حريتها وتحريرها، «الواقع» الذي مثل علامات الاستفهام التي جاء الوحي الإلهي، بتحريرها، كي يجيب عليها ويستجيب للمشروع العادل منها.

« ففي سنن الترمذي أن الصحابية الجليلة، المجاهدة المقاتلة... - بطلة يوم أحد ويوم اليمامة - والمواقع الكثيرة الأخرى - زوجة الشهيد، وأم الشهداء: أم عمارة، نسبية بنت كعب الأنصارية (١٣ هـ، ٦٣٤ م) قد جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تتحدث باسم جماعة من نساء المدينة، وتطلب مساواة المرأة بالرجل، قائلة: يا رسول الله «ما أرى كل شيء إلا للرجال! وما أرى النساء يذكرن بشيء؟!»

فكان جواب الوحي الإلهي عن علامة استيفهام «الواقع» هذه متمثلاً في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٥) . . فكان تقرير الآية القرآنية المساواة - بالنص لفظاً - الجواب الإلهي عما تخلق في الواقع من مشاعر صنعتها المظالم التي عانت منها المرأة، أكثر من الرجل، في حق طويلاً من التاريخ.

* وفي ترجمة ابن الأثير - د (أسد الغابة) - للصحابية الجليلة . . الخطيبة، المجاهدة المقاتلة: أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠ هـ، ٦٥٠ م)، نقرأ كذلك أنها قد أتت إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وهو جالس إلى أصحابه، تعلن أنها إنما جاءت متحدثة باسم غيرها من النساء، اللاتي اجتمعت أراؤهن على طلب مساواتهن في الأجر بالرجال، مع تمايز الأعمال بين الفريقين . . أتت النبي فقالت: «إني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين، يقلن بقولي، وهن على مثل رأيي . . .» ثم عرضت القضية . . فاستحسن الرسول، صلى الله عليه وسلم، منطقتها، حتى لقد التفت إلى أصحابه وقال: «أسمعتن مقالة امرأة أحسن سؤالا عن دينها من هذه؟»

قالوا: لا يا رسول الله .

قال، صلى الله عليه وسلم: انصرفي يا أسماء، وأعلمي من وراءك من النساء

وحدثها عن مساواة الإسلام بين المرأة والرجل في الأجر، وعن مثوبة المرأة، إذا هي تهضت بما هي أهل له، عما أنجز الرجال من الصالحات، لتكامل العملين واتفاقهما في إقامة قواعد العمران، وعند ذلك «انصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشاراً بما قال لها رسول الله، صلى الله عليه وسلم» .

وإذا كانت فلسفة المنهج الإسلامي في تمايز قدرات المرأة عن الرجل قد ارتكزت

إلى تمايز طبيعة الأنوثة عن طبيعة الذكورة، فإن الرسالة الخاتمة قد تركت آفاق الميادين التي تستطيع المرأة إجادة أعمالها لتطور ما لديها من طاقات وقدرات، تركت هذه الآفاق مفتوحة، منبهة، فقط، على ضرورة الانساق بين الطبيعة وما تؤهل له من أعمال، استهدافاً للحفاظ على فلسفة «التكامل» بين المرأة والرجل، واثقاء لخطر «الندية» المنافى لحكمة الله من خلق الإنسان ذكراً وأنثى.

قالصحابينة أميمة بنت رقيقة، تُحدث فتقول: «جئت النبي، صلى الله عليه وسلم، في نسوة نبايعه، فقال لنا: فيما استطعتن وأطقتن»^(١). فتطابق وآفاق التكليف والحقوق والواجبات، هي ما تستطيع المرأة وتطبيقه، باعتبارها أنثى، وفق أحكام الزمان وأعراف المكان، وما تنميه أو تجمع لديها التربية من قدرات وإمكانات.

ومن هنا كان حديث الآية القرآنية عن المساواة بينهما في الحقوق والواجبات، وعن الدرجة - درجة القوام - التي تأهل لها الرجل، بحكم رجولته، في ميادين بعينها. . . حديث الآية التي تقول: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾ (البقرة: ٢٢٨). فالعرف - وهو متغير ومتطور - هو معيار ميادين المساواة في الأعمال والوظائف الحياتية. . . لكن تظل الدرجة - درجة القوام - قائمة في ميادين بعينها، لا ارتباطها بـ «الثابت» - وهو «الرجولة» و«الأنوثة» التي تمايز بين الرجل والمرأة، والتي ينعكس تمايزها في ميادين بذاتها.

وإذا كانت درجة القوام هي القيادة، التي تؤهل الرجولة الرجل لها في ميادين بعينها، ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء: ٣٤)، فإن الإسلام لم يحرم المرأة من هذه «القوام» - القيادة - حيث تؤهلها لها أنوثتها. . . فالراعي هو القائد - القوام - الدائم القيام على قيادة سيدانه - والحديث النبوي يحدثنا عن نصيب المرأة في ميدان القوام والرعاية والقيادة، فيقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسئول عنهم. . . والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم. والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسئولة عنهم، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. : «^(٢).

(١) زواه ابن ماجه .

(٢) زواه البخاري ومسلم والإمام أحمد .

وإذا كان المنهج الإسلامي قد تميز بهذا الوضوح في تقرير المساواة بين الرجل والمرأة، في الإنسانية، وفي التكليف، حقوقاً وإيجابيات وحساباً وجزاء، وفي حصر التمايز بما يقتضيه تميز الأنوثة عن الذكورة، وفي كل منهما امتياز لجنسه يحرص على الحفاظ عليه العقلاء؛ لأنه قاعدة وسر تكاملهما، المحقق لسعادتهما جميعاً، فإن وضوح هذا الموقف الإسلامي قد ازداد عندما تجسد فكره هذا في التجربة الإسلامية الأولى . . . فلم يعد مجرد فكر نظري، وإنما عدا واقعاً يحياه الرجال والنساء . .

* فيبعة العقبة . : التي هي عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى قد شاركت فيها امرأتان^(١)، فكان للمرأة المسلمة نصيب في «الولاية السياسية» منذ ذلك التاريخ . .

* وفي ببيعة الرضوان - تحت الشجرة - والتي كانت على «الحرب والقتال» - شاركت النساء . . . وشملتهن - مع الرجال - قول الله، سبحانه وتعالى : ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح : ١٨) . ﴿إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّما يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُسَوْنَةٌ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح : ١٠) .

* وحديث التباء الغازيات في غزوات الإسلام الأولى ، والمقاتلات والمداويات والمساعدات في المعارك . . شائع في مصادر السنة والسيرة والتاريخ^(٢) .

(١) هذا: أم عمارة، سبية بنت كعب بن عمرو، من بني مازن بن النجار، وأم متيع، أسماء بنت عمرو بن عدي بن نابت، من بني سواد بن غنم بن كعب بن منسلحة، انظر: ابن عبد البر (الدور في اختصار المغازي والسيرة) ص ٧٩، تحقيق: د. شوقي ضيف، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢) حدث ذلك في غزوة عيبر - وأخرجه أبو داود من حديث حشبرج بن زياد، عن جدته أم أبيه - كما أخرجه أبو داود - عن أنس بن مالك - حديث غزوة النبي يأم سليم ونسوة من الأنصار يسفين الماء ويداوين الجرحى، وقاتل أم عمارة، سبية بنت كعب، يوم أحد ويوم اليمامة، عظيم وشهير في مصادر السيرة والتاريخ، انظر ما كتبتاه عن «صورة المرأة في صدر الإسلام» مکتباتنا (الإسلام والمستقبل) ص ١٩٩ - ٢٣٤، طبعة القاهرة دار الشروق - سنة ١٩٨٦ م.

* والتطبيق الإسلامى لوصايا القرآن بالأمومة . . ووصايا النبى بالنساء . .
 ولتحديد القرآن أن التنوع - فى الأنوثة والذكورة - هو آية من آيات الله ، به تتحقق
 السعادة المتمثلة فى «السكن» و«المودة» و«الرحمة» بين الزوج وزوجه ﴿ومن آياته أن
 خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك
 لآيات لقوم يفتكرون﴾ (الروم : ٢١) . ونجسد هذه المعانى القرآنية فى كثير من نماذج
 الواقع المعيش منذ ذلك التاريخ .

إن دور خديجة بنت خويلد (٦٨ - ٣ ق. هـ ، ٥٥٦ - ٦٢٠ م) فى حياة النبى
 ودعوته ، ودور عائشة (٩ ق. هـ - ٥٨ هـ ، ٦١٣ - ٦٧٨ م) فى الدين والدنيا ، ودور
 الصحابيات اللاتى ملأت تراجمهن مجلداً فى تراجم ابن الأثير لصحابة رسول
 الله ، صلى الله عليه وسلم ، ودور أسماء بنت أبى بكر (٢٧ ق. هـ - ٧٣ هـ ، ٥٩٧ -
 ٦٩٢ م) فى رحلة الهجرة - هجرة النبى وأبى بكر - وفى منزل زوجها الزبير بن
 العوام ، وفى حقله ، وفى رعاية فرس قتاله ، ودورها فى معاركه الخيرية وغزواته ،
 وكذلك دورها فى جهاد واستشهاد ابنها عبد الله بن الزبير وتصديها يومئذ لجيوش
 الحجاج بن يوسف الثقفى . إن دورها هذا - بل أدوارها - وهى فى شموخ المرأة
 المسلمة العابدة المقاتلة العاملة ، التى تزدان بأحشمة الإسلامىة ، فلا تكشف سوى
 الوجه والكفين ، ولا تلبس ما يشف ولا ما يفتن ، إن هذه النماذج إنما تترجم عن
 واقع جسد فكر الإسلام فى هذا الميدان .

وإذا كنا لا ننكر - بل نبرز - أن تاريخنا الاجتماعى قد سادت فى كثير من حقبه
 معالم «واقع» تنكر للكثير من «المثل» التى جاء بها الإسلام فى «العلاقة الجامعة
 - والمميزة - بين الرجل والمرأة» حتى لقد أصاب المرأة المسلمة من المظالم أكثر مما
 أصاب الرجال ، وحملت من القيود أثقل مما حمل الرجل ، الأمر الذى جعل
 ويجعل حررتها وتحريرها واحدة من مهام الإسلاميين : إذا كنا لا ننكر ذلك - بل
 نبرزه وننبه إليه وندعوه له - فإننا ننكر ونستنكر أن يتبنى المسلمون المناهج غير
 الإسلامىة فى فلسفة تحرير المرأة ، وفى نموذج هذا التحرير (١) . .

(١) تفصيل هذه القضية انظر ما كتبه عن : «أى النماذج هو التحرير للمرأة؟» بكتابه (الغزو الفكرى وهم
 أم حقيقة؟) ص ١٧٩ - ٢٠٠ . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

فالمنهج الإسلامى ، الذى قام على مساواة الرجل والمرأة فى الإنسانية وتكاملهما فى وظائف الحياة ، يرفض مساواة «تمثيل الأنداد» ، التى سادت الدعوة إليها فى إطار الحضارة الغربية ، وفى فكر وواقع التغريب ببلادنا الإسلامية . فلا الرجل السوى يسعده تساويه بالمرأة ، كأنثى ، ولا المرأة السوية يسعدها مساواتها بالرجل ، فى الرجولة ! ومن هنا تميزت وتتميز ، فى المنهج الإسلامى ، فلسفة «التحرير الإسلامى للمرأة» بالانطلاق من البوصلة الجامعة - والمميزة فى ذات الوقت - بينهما ، «كشقين متكاملين ومتساويين» ، فمع التساوى فى الإنسانية ، تميز الطبيعة ، من حيث الأنوثة والذكورة ، تمايز وظيفة ودرجة ، لا تمايز سيطرة واستبداد وخضوع !

وإذا كانت فلسفة «التحرير» ، التى اعتمدت «تمثيل الندى» قد جعلت صورة المرأة المتحررة - فى المجتمعات التى طبقت تلك الفلسفة - هى صورة : «المسترجلة الإسبرطية» أو «الغانية الرومانسية» أو «إعلان السلعة وسلعة الإعلان الرأسمالية» . فإن منهج الإسلام فى هذا المقام يقول لنا : نعم ، لتحرير المرأة ، لكن ليس هذا هو نموذج التحرير !^(١)

* * *

(١) لتفصيل كثير من قضايا علاقة النساء بالرجال ، انظر كتابنا (التحرير الإسلامى للمرأة) طبعة دار الشروق . وكتابنا (شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام) طبعة نهضة مصر ، وغيرها من الكتب والدراسات .

الفرد.. والطبقة.. والأمة

الإسلام : دين الجماعة . . أى الأمة ، تلك حصيصة من خصائص المنهج الإسلامى ، وكون الأمة هى الجماعة الأساسية ، فى المنظور الإسلامى ، لا يعنى الإجحاف بحقوق «الفرد» ، ولا الإنكار لوجود «الطبقة» - بالمعنى الاجتماعى - فى إطار «الأمة» ، وإنما هى العلاقات التى أقامتها الوسطية الإسلامية الجامعة بين «الفرد» و«الطبقة» و«الأمة» على نحو متميز وفريد .

فالمسئولية ، فى الإسلام ، فى الكثير من التكاليف ، وفى الحساب والجزاء عليها : مسئولية فردية ، نقل الإسلام بها هذا الفرد من وضع الذويان الكامل فى إطار القبيلة والعشيرة ، لكن هذا الإنسان الفرد . . هو مدنى بالجنيلة . . اجتماعى بالطبع ، يستحيل عليه أن يحيا فرداً وفى حدود النزعة الفردية .

والتكاليف ، فى الإسلام ، منها الفردى - فروض العين - ومنها الاجتماعى - فروض الكفاية - وهى جميعاً يتنظمها نسق واحد ، هو نسق التكاليف الدينية ، والرباط بينها عضوى ، حتى يستحيل على الفرد - بسبب من مدنيته واجتماعيته - أن ينهض بتكاليفه الفردية - فروض العين - إذا أصاب الخلل النظام الاجتماعى ، بتخلف الفروض الاجتماعية ، فإذا انعدم الأمن فى المجتمع أو عز فيه القوت ، فأنى للعايد أن يعبد الله ويؤدى فرائضه العينية؟! لقد قال الفقهاء : إن صلاة الخائف والجائع لا تصح ، لأن الحضور فيها - وهو شرط إقامتها - لا يتأتى إلا بالأمن الاجتماعى وتوافر القوت ! ولقد أصاب الإسم الغزالي عندما حدد الضرورات الاجتماعى التى يستحيل بدون توافرها إقامة الدين ، فقال : «إن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا ؛ فنظام الدين ، بالمعرفة والعبادة ، لا يتوصل إليهما إلا : بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات ، من : الكسوة ، والمسكن ،

والأقوات، والأمن، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق هذه المهمات الضرورية، إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين. . .»^(١). . . ولذلك، كانت فروض الكفاية - الاجتماعية - في المنهج - الإسلامي - أكد من فروض العين - الفردية - للارتباط العضوي بينهما في النسق التكليفي الواحد، ولترتيب التمكن من أداء كثير من فروض العين على تحقيق كثير من فروض الكفاية. . .

لكن تحقيق الفروض الاجتماعية لا يغنى عن ضرورة الفروض العينية، لأن مكانة الأمة والجماعة في التصور الإسلامي لا تلغى دور الفرد ومكانته، فالمسئولية والتكليف والحساب والجزاء فردي، ولا تترك وزارة ووزير أخرى - في التكليف الفردية - لكن البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها. . . ولذلك دعانا الله إلى اتقاء الفتنة التي لا تصيب الذين ظلموا دون سيواهم! ﴿وَإِنقُرُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥). إن النهوض بالمسئوليات والتكليف الفردية هو السبيل إلى إقامة التكليف الاجتماعية. . . كما أن إقامة التكليف الاجتماعية هو الذي يهيئ للفرد الوفاء بحقوق تكاليفه العينية. . . وهذا الترابط بينهما هو التعبير عن ارتباط الفرد بالأمة في منهج الإسلام.

وفي ضوء هذه الحقيقة نقرأ صياغتها عند الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ، ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) عندما يقول: « . . . واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها. . .

والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها. . . فهما شيطان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله، مع قساد الدنيا، واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى إليه فيبازيها، ويقدر فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد، ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه، لأن نفسه أخفى، وحاله أمر، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفاً، وفكره على ما يمسّه موقوفاً»^(٢).

(١) انظر إلى (الانتصاف في الاعتقاد) ص ١٣٥ .

(٢) الماوردي (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٤ - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

فالفرد هو نقطة البدء، وهو، بواسطة الأسرة والعشيرة، يُعدّ لبنة في كيان الأمة، ولا مكان للفردية المغالبة في المنهج الإسلامي؛ لأن صلاح اللبنة موقوف على كونها جزءاً من البناء الكبير.

والأمة، في التصور الإسلامي، ليست مجرد جمع «كمي» يساوي عدد الأفراد فيها، وإنما هي كيان جامع، له حالة «كيفية» جديدة، تفوق كيفيات وقدرات أفرادها متفرقين... إنها كيان متميز، له ما ليس للأفراد المتناثرين، إن الخيوط المتفرقة ليست لها القوة المتحصلة منها ذاتها إذا هي اجتمعت... وقطرات الماء المتفرقة لا تحدث الري الذي تحدثه عند الاجتماع، والأفراد المتفرقون ليست لهم حصة الرأي ورجاحة العقل وكياسة النظر التي تتأتى لهم بشورى الاجتماع... ولذلك لم يمنع جواز الضلال على كل فرد من أفراد الأمة، أن تكون لهذه الأمة العصمة عند الاجتماع والإجماع... ويشهد على هذه الحقيقة الموضوعية حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إن الله وعدي في أمتي وأجارهم من ثلاث: لا يعصمهم بسنة، ولا يستأصلهم عدو، ولا يجمعهم على ضلالة»^(١)...

* * *

فللأمة، في الإسلام، مقام فريد، يعلو بها عن مجرد الجمع العددي والتراكم «الكمي» لما لدى أفرادها وآحادها...

ولقد أبصر الماوردي - وهو يتحدث عن مذاهب الأم في «الشورى» - كيف أن الحضارات التي مالت كفتها لحساب «الفرد» قد حيدت «الشورى الفردية»، بينما حيدت الحضارات التي مالت كفتها لحساب المجموع «شورى الاجتماع»... ثم أضاف الجديد الذي تميزت به حضارة الإسلام، وشوراء، عندما جمعت بين الاثنين - الفرد والمجموع - فقال: «إن مذهب الإسلام في «الشورى» هو الجمع بين «شورى الفرد» و«شورى الاجتماع»، فحيث تكون القضايا مما تحتاج إلى الاجتهاد وإعمال الفكر واستنباط الأدلة، تكون شورى الأفراد، لأنها شورى الاجتهاد؛ وحيث يكون المراد هو الكشف عن ثمرات الاجتهاد الفردي، فإن الاجتماع والمواجهة - شورى الاجتماع - تكون هي السبيل القويم»^(٢)... قللا ارتباط بين الفرد والمجموع كان جمع الشورى الإسلامية بين نمطى شوراهما جميعاً.

(١) رواه الدارمي.

(٢) (أدب الدنيا والدين) ص ٢٩٣.

وكما أن دار الإسلام تتألف من أوطان وأقاليم يجمعها جامع الإسلام : العقيدة والشريعة والحضارة . : فكذلك أمة الإسلام تتألف من الشعوب والقبائل التي تعارفت بالإسلام وعليه، فغدت أمة الإسلام التي لا تغرق وحدتها التمايزات القومية والعرقية والبيئية ، لأنها تمايزات الواقع ، الذي لا يناقضه الإسلام ، وإنما يهذيبه في نسق العقيدة الواحدة والحضارة الواحدة .



وإذا كانت مكانة الفرد في المنهج الإسلامي قد شهدت بتميزها : المسئولية الفردية، والتكاليف الفردية . . وإذا كان القرآن الكريم قد أبرز مكانة الأمة ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء : ٩٢) ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ (آل عمران : ١١٠) . . . ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (البقرة : ١٤٣) . . فإن المنهج الإسلامي لا ينكر وجود « الطبقة » ولا التمايز الطبقي في إطار الأمة وفي داخلها . . فالتفاوت الاجتماعي ، بنظر الإسلام حقيقة من حقائق الواقع ، نابعة من تفاوت الحوافز والقدرات والجهد المبذول والذكاء الذي يستخرج الثمرات . . والإسلام لا يقفز على حقائق الواقع ولا يتجاهلها ولا يعاديهما ، ولكنه يهذيبها ويضبطها كي تظل في إطار « المشروع » ونطاق « العدل » الذي لا يعنى المساواة التامة وإنما يعنى « التوازن » بين فرقاء متفاوتين . . التوازن - الوسط - العدل ، الذي ينكر الظلم ، ويشترط بالتفاوت إلى حيث درجة التوازن ولحظة العدل ، التي يكون فيها التفاوت مؤسسا على ما هو ضروري ومشروع وطبيعي من العوامل والأسباب . . ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِ رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْهَدُونَ ﴾ (النحل : ٧١) . . فإذا تأسس التفاوت والتمايز الاجتماعي والاقتصادي على ما هو مشروع من الأسباب ، وإذا أحدث هذا التفاوت تمايز الأمة إلى طبقات اجتماعية متميزة ، فإن الإسلام لا يرى في وجود الطبقات إخلافاً بالأمة ، كرابطة جامعة لها في منهجه المرتبة العالية ، ولكنه كما أقام علاقات الترابط بين الفرد وبين الأمة . كذلك يهذب من حدود التمايز والتفاوت الطبقي ويضبط جموحه ويرسم آفاقه ، على النحو الذي يجعل علاقات الطبقات الاجتماعية في لحظة التوازن

ودرجة ومستواه . . . لأن هذا التوازن، الذي يجمع بروابط التساند، الطبقات المتعددة، هو العدل - الوسط - في منهج الإسلام . . .

أما إذا اختل هذا التوازن الاجتماعي بين الطبقات في أمة الإسلام، فإن الحيوط الجامعة بين الطبقات تخلي مكانها لعوامل التناقض والصراع بين هذه الطبقات - وتلك هي الأخرى حقيقة موضوعية، وواقع اجتماعي، لا ينكره المنهج الإسلامي ولا يستنكره ولا يتجاهله ولا يقفز عليه . . لكنه يضع، أيضاً، لهذا الصراع الضوابط، ويحدد له الغايات والآفاق . . فالهدف منه هو العودة بالعلاقات الطبقة إلى درجة التوازن ولحظة العدل - الوسط . . وليس الهدف منه - كما هو في الحضارة الغربية - أن ينفي قطب القطب الآخر تماماً، وأن تلغى طبقة الطبقة النقيض كلية وتقتلها من الوجود . . فهذا المفهوم للصراع الطبقي هو خصيصة غربية - لأن لهم مفهومهم الخاص لآفاق حرية الطبقة في التمايز والامتياز . . وهي آفاق قد لا تعرف الحدود - فالبرجوازية سعت إلى نفي الإقطاع . . والبروليتاريا سعت وتسعى إلى نفي البرجوازية . . وما حديث «الشعولية - الشيوعية» عن المجتمع اللاتبقي إلا حديث عن المجتمع الذي تنفرد فيه طبقة واحدة بسلطات الفكر والحكم والمال . . لكنهم يكشفون - وإن لم يعترفوا - أن التمايز الطبقي الطبيعي حقيقة موضوعية من حقائق التوازن الاجتماعي - أي العدل الاجتماعي - وضرورة من ضروراته . . فما ظنوه اقتلاعاً للبرجوازية، لم يكن أكثر من استبدال الطرف الذي يتمتع بامتيازاتها، فبدلاً من الملاك الرأسماليين، حل «الحزب» و«التكنوقراط» - أي «الدولة» - التي امتلكت سلطات الفكر والحكم والمال بدلاً من ملاكها السابقين . . تغيرت الأسماء، ولم تلغ الطبقة في المجتمع الذي ظنوه لا طبقياً! . . حتى ليتحدثون عن حاجة مجتمعهم هذا إلى ثورة لإزالة ما به من تناقضات . . .

لكن الإسلام، الذي لا يقفز على الواقع ولا يتجاهل حقائقه - ومنها التمايز الطبقي الناتج من التفاوت الاجتماعي الطبيعي - يجاهد لإبقاء هذا التفاوت في حدود الأسباب المشروعة، ويعمل على ألا تتجاوز آفاقه لحظة التوازن، التي هي درجة العدل - الوسط . . فإذا تجاوزت هذه الآفاق، واختل التوازن، وحل الظلم الاجتماعي محل العدل الاجتماعي . . فلا حرج في الإسلام أن يشهد المجتمع دفعا

طبيعياً - بل لقد رآه الإسلام سنة من سنن الله في المجتمعات ، تقود الظاهرة الاجتماعية من درجة الخلل والحظة الظلم إلى درجة التوازن ، ولحظة العدل بين الطبقات . . . ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (البقرة : ٢٥١) . . . ﴿ أَذُنَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ (٣٩) الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ ديارهم بغير حقٍ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهْذَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿ (الحج ٣٩ ، ٤٠) . . . «ومن أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد» (١) . . .

فهذا الدفع الاجتماعي - الذي هو سنة الله في المجتمعات - هو أداة العودة بالعلاقات - إذا هي خرجت من دائرة التمايز المشروع والطبيعي في الرابطة الجامعة إلى دائرة التناقضات العدائية والممزقة لجامع الأمة وتضامنها - هو أداة العودة بالعلاقات الطبيعية من إطار الخلل والظلم إلى إطار التوازن والعدل . . . لتظل الأمة هي الجامعة ، حاملة رسالة الإسلام ، العقيدة والشريعة والحضارة . . . وليست - كما في الحضارة الغربية - الطبقة هي حاملة الرسالة . . . البرجوازية - ورسالتها «الليبرالية» - الرأسمالية» . . . والبروليتاريا - ورسالتها «الشمولية» - الشيوعية» . . .

ثم . . . إن هذا الموقف المتميز للمنهج الإسلامي من علاقة الطبقة بـ «الأمة» ، هو الآخر مؤسس على مفهوم متميز لمعنى «الطبقة» في منهج الإسلام . . .

فإذا كانت «الطبقة» هي الشريحة المتميزة اجتماعياً في إطار الشعب أو الأمة . . . وإذا كان هذا التعريف لها هو مما يمكن الاتفاق عليه في مختلف المذاهب والحضارات ، فإن خلاف المنهج الإسلامي مع المناهج الغربية يأتي في العامل والمعيار الذي يميز هذه الشريحة فيجعلها طبقة اجتماعية متميزة عن غيرها من الطبقات . . .

تقضي الحضارة الغربية نجد أن الوضع المادي - الاقتصادي - هو الأساس الأول والمعيار الأعظم في تمييز الطبقة اجتماعياً - ومما نوع العمل في ذلك المنهج إلا سبيل

(١) رواه الترمذي - عن عبد الله بن عمرو - عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم .

لتحديد مستوى هذا الوضع المادي والاقتصادي . . . أما في المنهج الإسلامي فإن معايير تمايز الطبقات متعددة ومتنوعة ، ولا تقف عند العامل المادي وحده ، فنوع العمل ووظيفته في المجتمع ومكانته في الهيئة الاجتماعية يثمر تميز الطبقة اجتماعياً . حتى مع غيبة التماثل المادي والاقتصادي داخلها . لأن شرف العمل أو وضاعته ، وخطره أو ثانويته ، ثمر رباطا يصنع ويميز الطبقة اجتماعياً عن غيرها من الطبقات . وابن الفلاح الذي ينفلت من طبقة الفلاحين فيصبح مهنياً - طبيباً أو مهندساً أو عالماً أو رجلاً دولة أو قائداً عسكرياً - إنما يدخل في طبقة اجتماعية جديدة ، تميزه اجتماعياً ، حتى ولو لم يتجاوز مادياً المستوى الاقتصادي الذي يورثه عليه أبوه الفلاح . . . وحتى مع بقائه عضواً في أسرة فلاحية . . . فليس بالعامل المادي والاقتصادي وحده تمايز الطبقات . . . كما أن هذا التمايز - لأنه في إطار الجماعة الأعظم - جامعة الأمة - لا يعرف الفواصل الحادة ، على النحو الذي عرفت الحضارة الغربية في العلاقات ما بين الطبقات .

* * *

هكذا أقام المنهج الإسلامي وقيم العلاقة بين الفرد والطبقة . . . وبين الطبقات - في إطار الأمة ، على النحو الذي يحقق فيه الكل ذاته ورسالته ، عندما يكون التوازن - والعدل - الوسط - هو ميدان الاجتماع والالتقاء . . . فإذا اختل الأمر ، كان الدفع الاجتماعي والجهاد لإعادة العلاقات إلى صحتها ، ونفى عنوامل المرض وجراثيمه منها . . . وليس لينفى طرف من الأطراف الطرف الآخر ، حالماً بالانفراد والاستغناء . . . إن الاجتماع والاشتراك - الأمة - التأليف - التماسك بين الفرقاء المتعيزين - هو العدل . . . أما الانفراد - من الفرد أو من الطبقة - في السلطة السياسية أو سلطان المال - فهو عين الظلم وذات الطغيان . . . وصدق الله العظيم حين يقول ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴾ (١) ﴿ أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى ﴾ (٢) (العلق : ٦ ، ٧) .

إن هناك حداً أدنى للعدل ، لا بد أن يتوفر للفرد : هو الإنصاف في القانون والحكم . . . والإنصاف في أمور المعاش . . . وفي كتاب عمر بن الخطاب - حول القضاء - إلى أبي موسى الأشعري ، يقول : « . . . وبحسب المسلم الضعيف من

العدل أن ينصف في : الحكم ، والقسم . . .^(١) . . . هذا هو الحد الأدنى من العدل للفرد الضعيف ، في منهج الإسلام . . .

وفي العهد الذي كتبه الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه علي مصر ، الأشر النخعي ، حديث عن التمايز الطبيعي والواقعي بين طبقات الأمة^(٢) ، وعن واجب الدولة الإسلامية حيال هذا الواقع الطبقي ، وعن السبل لإبقاء العلاقات الطبقية في درجة التوازن ولحظة العدل . . . يقول الإمام علي لواليه : « . . . واعلم أن الرعاية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها : جنود الله . ومنها : كُتَّاب العامة والخاصة ، ومنها : قضاة العدل . ومنها : عمال الإنصاف والرفق . ومنها : أهل الجزية والخراج . من أهل الذمة ومسلمة الناس . ومنها : التجار ، وأهل الصناعات . ومنها : الطبقة السفلى ، من ذوي الحاجة والمسكنة - (أي العاجزون عن الكسب والتحصيل) - . . . فالجنود حصون الرعاية ، وسبل الأمن . . . ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج . . . ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتّاب . . . ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار وذوي الصناعات . . . »^(٣) .

فالمطلوب ، لتحقيق العدل ، ليس الصراع الذي تنفي فيه طبقة بقية الطبقات ، بزعم أن العدل مرهون بالمجتمع اللاطبيقي . . . وإنما العدل المطلوب سبيله إقامة التوازن بين الطبقات التي تعد وظائفها ضرورات اجتماعية تحقق للمجتمع ثمرات من الكسب المادي والفكري ، والكسب الحافظ على المجتمع قدرته وحركته ومنعته . . . لأن هذه الطبقات - كما يقول الإمام علي - : « لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض » . . .

ولعل هذا التساند الطبقي ، والارتفاق الذي لا غنى عنه بين الطبقات ، لعله أن يكون التفسير الأدق لقول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ وَنَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي

(١) (تاريخ الطبري) ج ٤ ص ٢٠٣

(٢) جدير بالذكر أننا نعني بـ «الطبقة» الفئة والشريحة الاجتماعية المتميزة بطبيعة عملها وثمرات كسبها ، ومن ثم يركزها الاجتماعي في إطار الأمة ، وهذا المفهوم لـ «الطبقة» متسير عن مفهومها في الفكر الاجتماعي الغربي ، كما سفت إشارتنا .

(٣) (نهج البلاغة) ص ٣٣٧ . طبعة دار الشعب . القاهرة .

الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمت ربك خير مما يجمعون» (الزخرف : ٣٢) . . . فالتمييز والتفاوت الطبقي - والمحدد بأنه درجات - هدفه - وهذا هو المعنى المناسب لـ «سخرىا» - هو التساند والارتفاق ، وأن تكون كل طبقة هي للأخرى مرفق وسند وعماد . . . وليس المراد بسخرة الاستعباد والإذلال - التي هي عين الظلم الذي تنزه الله عن فعله وعن إرادته للناس - فالطبيعة وظواهرها وقواها قد سخرها الله للإنسان يرتفق بها ويستعين على عمارة الأرض وتزيينها . . . وكذلك التمايز الطبقي ، ضرورة للتساند والارتفاق ، عندما تكون العلاقات الطبقية في لحظة التوازن ودرجة العدل ، لتكون الأمة ، بأدائها الاجتماعي ، كالفريق ، وكالجسد الواحد ، الذي وإن تكون من أعضاء متساوية ، إلا أن العلاقات والروابط الصحيحة بين أعضائه المتعددة ، تحقق له - بتنمية الحوافز وإثارة الهمم - أداء موحداً لجسد واحد ، حتى إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى ! . . .

ولأن هذه هي «فلسفة الإسلام الاجتماعية» ، وجدنا القرآن الكريم يجعل «المال» مال الله ، سبحانه وتعالى ، في ذات الوقت الذي يجعله مال الناس ، بحكم خلافتهم فيه عن الله ، فلقد قال خالفه وواعبه خلفائه فيه : ﴿ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ (الحديد : ٧) . . . فجعل ملكية الرقبة . . . الملكية الحقيقية له سبحانه . . . وجعل للإنسان فيه ملكية المنفعة . . . الملكية المجازية . . . المحققة لمقاصد الاستخلاف في هذه الأموال ، وذلك حتى يفتح الباب ، دائماً وأبداً ، أمام حركة المدفع الاجتماعي وأنصار العدل الاجتماعي كي يعيدوا أوضاع الامتلاك والاختصاص والحيازة في الأموال إلى درجة التوازن ولحظة العدل ، التي تنفي الخلل والظلم ، وتحقق مقاصد الاستخلاف . . . فإذا غدا المال (دولة بين الأغنياء) جاز ، بل وجب إعادة التوازن بين الفرقاء ، بتأسيس التفاوت بينهم على المشروع من الأسباب والحلال من الثمرات .

وفي نطاق المستخلفين وجدنا القرآن الكريم يضيف مصطلح «المال» إلى ضمير «الجمع» في سبع وأربعين آية - (أموالكم) و(أموالهم) - وإلى ضمير الفرد في سبع آيات - (ماله) - (ماله) - ، فلا يتفرد جانب دون الآخر بحق الاستخلاف .

ولعل في تأمل الآية الكريمة التي تشرع لنوع العلاقة بين المستخلف في المال

وبين الله ، الذى استخلفه ، ثم بينه وبين أصحاب الحقوق فى هذا المال - وهى علاقة الواسطة والسبب بين الواصل وبين أصحاب الحقوق - لعل فى تأمل الآية التى تشرع لذلك فتقول : ﴿ وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِى أَنَاكُمْ . . ﴾ (النور : ٣٣) ما يعسد هذا المعنى الذى نلح على إبرازه . . فالمال مال الله ، وهو قد آتاه حائزه ليؤتى منه أصحاب الحقوق . . فالخائر «واسطة» ، والحيازة وظيفة اجتماعية واقتصادية لمصلحة المجموع .

ثم لتأمل صنيع عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، مع الصحابي بلال بن الحارث ، و«الإقطاع» الذى أقطعه إياه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لقد سأل بلال الرسول أن يقطعه أرضاً واسعة ، فأقطعها له - وكان ذلك سبيلاً لإحياء الأرض الموات أو زراعة الأرض التى لا صاحب لها - لكن بلالاً حجز هذه الأرض ، دون أن يزرعها ، بحجة أنه صاحبها ، يفعل فيها ما يريد . . لكن عمر رأى أن فى ذلك إخلالاً بالتوازن والعدل الذى يجب أن يحكم علاقات الملكية والحيازة فى الأموال ، كي لا تكون دولة بين الأغنياء ، يحوزون أكثر مما يطبقون ويحتاجون ، بينما لا يجد الآخرون ما يحتاجون . . فأراد عمر العودة بهذه العلاقة - بين بلال والأرض - من درجة الخلل والظلم إلى درجة التوازن والعدل ، وذلك بأن تقتصر حيازته على ما يطيق زراعته ، وأن يعطى الزائد لمن يحببه ويستثمره . . ولما جادل بلال فى ذلك ، فسره عليه عمر ، بل وسن قانوناً ينظم أمر هذه الإقطاعات ، ويضمن إعادة العلاقة بالأموال - إذا هى اختلت - من درجة الظلم والخلل إلى درجة العدل والاتزان . .

لتأمل صنيع عمر هذا من خلال كلمات الحوار الذى دار - عنيماً - بينه وبين بلال ابن الحارث ، والذى بدأه عمر ، فقال لبلال :

- «إنك استقطعت رسول الله أرضاً طويلة عريضة ، فقطعها لك . . وإن رسول الله لم يكن يمنع شيئاً يسأله ، وأنت لا تطيق ما فى يدك ! . .

- أجل ! . .

- فانظر ما قويت عليه فامسكه ، فما لم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين .

- لا . . لا أقفل ! هذا شيء أقطعته رسول الله . .

- إن رسول الله لم يقطعك لتختجرك عن الناس ، وإنما أقطعك لتعمل ، فتحذمتها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقي .

- لا أقفل .

- والله لتفعلن .

وأخذ عمر من بلال ما عجز عن عمارته فقسمة بين الثامن . . ثم خطب الناس :
« من أحبنا أرضاً ميتة فهي له . . ومن عطل أرضاً ثلاث سنين لم يحمرها فحجاء غيره
فحمرها فهي له . . » (١) . .

فتحن هنا أمام تطبيق أخلاق لفلسفة الإسلام في استخلاف الناس في الأموال
عن الله ، وتحديد آفاق ملكيتهم وحيازتهم لها بحدود عهد الاستخلاف . . وأمام
تجسيد للذهب الإسلام في الإقرار بالتمايز الاجتماعي والطبقي ، منع الجرض على أن
تكون علاقات التمايز بين طبقتين عند لحظة التوازن والعدل . الوسط . فإذا حدث
الخلل والظلم ، عاد المنهج الإسلامي بهذه العلاقات . كما صنع عمر مع بلال بن
الخيارت . إلى درجة التوازن والعدل . . فهو لم يبلغ حيازة بلال للأرض إلغاء كاملاً ،
وإنما وقف بها عند حدود التوازن والعدل . . أخذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد
الباقي إلينا تقسمه بين المسلمين . .

هنا تمسكاً وتصنع العلاقات بين الأفراد . والطبقة . والأمة . . وتظل الوسطية
الإسلامية الجامعة المعيار الذي يرشد هذه العلاقات ، ويضمن لها البقاء في درجة
التوازن ولحظة العدل ، ويمثل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إكثيولوجيا
«الوسطية العدل» جعلناكم أمة وسطاً (٢) . .

* * *

(١) يحيى بن آدم (المجروح) ص ٩١ - ٩٣ . طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ - وأبو عبيد القاسم بن سلام (كتاب
الأموال) ص ٣٨٢ - ٣٨٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .
(٢) رواه الإمام أحمد .

الوطنية.. والقومية.. والجامعة الإسلامية

الإسلام هو فكرة الأمة - لا يديولوجيتها - . . . إنه جامعة عقيدتها وتشريعها وحضارتها، ومنهجها هو المرجع لفكرها وعملها في كل الميادين . . . فهو الرابطة الأم، بوله الانتماء الأول والولاء الذي لا يتخلو عليه سواه . . .

وإذا كانت الشبهة والرسالة والوحي - أي الإسلام - هي التي ميزت النبي، صلى الله عليه وسلم، عن البشر الآخرين، فإن موالاة وتصوراته والانتماء إليه، ونطاق أهله وبيته، جميعها تعنى الموالاة والانتماء إلى هذا الإسلام الذي بلغ الرسول رسالته إلى العالمين . . . وفي ضوء هذه الحقيقة، حقيقة انتماء المسلم إلى الإسلام وولائه له، نفهم معنى الآية الكريمة ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم . . .﴾ (الأحزاب: ٦) فالمسلمون، بالإسلام، هم آل النبي وأهله، لأنهم آل الإسلام وأهله . . . رابطة وجامعة تعلو على روابط الأنساب والأعراق والأموال والأوطان . . . إلخ . . . لقد حدثنا القرآن الكريم عن المعنى الإلهي لمصطلح «الأهل» . . . عندما عرض لقصة نوح مع إبنه الذي عصى . . . ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (٥٠) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تُصَافِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود: ٤٥، ٤٦) .

وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم معنى الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٢٤) .

وفي ضوء هذا المعنى نقرأ قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه...» (١) . . . ونقرأ جواب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على سؤال الصحابي أبو رزين العفيلي، عندما سأله:

«يا رسول الله، ما الإيمان؟»

قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما، وأنه تُعزى بالثبات أحب إليك من أن تُشرك بالله، وأن تُحب غير ذي نسب لا تحبه إلا لله، عز وجل، فإذا كنت كذلك فقد دخل الإيمان في قلبك كما دخل الماء للظمان في اليوم القاطظ» (٢).

ذلك هو مقام جامعة الإسلام في فكرته، وتلك هي درجة انتماء المسلم وولائه لهذه الجامعة، إنها الجامعة الأم، والانتماء الأول، والولاء الذي لا يعاين النقيض . . .



لكن . . . هل من مقتضيات ذلك ألا يكون للمسلم ولأخر ولا انتماء لشيء آخر غير الإسلام وجامعته؟ . . . بمعنى هل كون الولاء للإسلام والانتماء إليه هو الأول والأعلى يقتضي أن يكون هذا الولاء والانتماء هو الوحيد في حياة الإنسان المسلم والجماعات المسلمة؟ . . . حتى ولو لم تتناقض هذه الولاءات والانتماءات مع الولاء للإسلام والانتماء إليه؟ . . .

هنا طبيعة الإجابة عن هذا السؤال بتحديد موقف المنهج الإسلامي من العلاقة بين ولأء الإنسان «للوطن» و«للقوم» - وأمثالهما من الرموز التي يمنحها الناس ولأءهم وإليها يلتفتون - وبين ولأء الإنسان للإسلام . . .

وتجدر لنا أن الإسلام - وهو دين القطرة - هو فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك التبين القسيم» (الروم: ٣٠) - بما له من شمول للناس في الدنيا والآخرة، هو دين يتعامل مع «الواقع»، فلا يتجاهله، ولا يقفر عليه، وإنما يهديه

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٢) رواه النسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

ويجيد صياغته على نحو دائم حتى تظل الشريعة هي المعيار الذي يحكم حركة هذا الواقع وتطوره في دنيا المسلمين . . . والإسلام إنما يتعامل مع «الواقع» من خلال «الإنسان» الذي لا يستطيع أن يحيا في الواقع ويتعامل معه إلا إذا أقام بيته وبيته شبكات متعددة، بل ومغلقة عن العلاقات، فهو يخب ويكره، ويحب ويرفض، ويقسم ويهاجر، ويشتم ويتعزل . . . إلى آخر العالم المتشابك والمعقد الذي يمثل تفاعل النفس الإنسانية مع الواقع الذي تعيش فيه . . .

وإذا نحن اختكنا إلى الفطرة التي فطر الله النفس الإنسانية عليها، فستجد هذا الإنسان - وذلك «ذات» من ثوابت حياته، عبر الزمان والمكان والحضارات والمعتقدات - منتج خاصة أهله الأقربين درجة أخرى من الحب والولاء والاهتمام . . . ويخرج محيطه الأقرب، الذي هو وعاء ذكريات نشأته وتكوينه، درجة خاصة من الحب والولاء والاهتمام . . . وأن اللغة التي يتحدث ويقرأ بها هذا الإنسان، فهي له مع من يشاركونه فيها مستوى خاصا من التلاحم في العادات والتقاليد والأعراف، وفي الانتماء في بؤفة الثقافة والتراث المكتوبين والمنطوقين بهيئة اللغة . . . إذن، فنحن يلزم ألوان ومستويات من «الرموز» التي يمتدحها الإنسان، بفطرته السوية، ألوانا من الولاء والالتزام، فهل في شيء من ذلك ما يتعارض ويتناقض مع حقيقة أن الولاء الأول والالتزام الأول، بالنسبة للمسلم، هو للإسلام وجامعته؟ . . .

إن جواب هذا السؤال لا تصلح فيه: «نعم» أو «لا» مطلقة، دون ضبط وتقييد . . . فالإسلام هو جامعة الأولى . . . لكنه ليس الجامعة الوحيدة . . . ولتحت مظلة الإسلام وفي أحضان محيطه يجفل الواقع الإسلامي برموز عديدة يمتدحها الإنسان المسلم، مقادير ودرجات من الولاء والالتزام . . . والتعايش بين ولاء المسلم لإسلامه وبين ولاءه لأهله وعشيرته وشعبه وقومه، أمر جائز ويمكن، بل وحقيقة واقعية قائمة، ولكنه مشروط بالبقاء والتعايش والتناقص بين مضامين هذه الرموز من دوالي الولاء ودرجات الالتزام وبين المضمون الأعم والأشمل - الإلهي - الذي يعتنه وباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من فاء بهذا الدين . . . أي أنه مشروط باتساق دوائر الالتزام الجزئية مع إطار الالتزام الأول والأعظم والأشمل - الإسلام - اتساق الديناميات الجزئية في البناء الواحد والمتكامل، دون تناقض أو تضاد . . .

✽ فإولاء المسلم لوالديه ، إذا كانت المغيير الإسلامية هي الحاكمة له والقاضية فيه ، كان لبنة من لبنات الولاء الأعظم للإسلام . .

✽ وحب المسلم لوطنه - بالمعنى الإقليمي - الذي هو جزء من الواقع المعيش - إذا حكمته شريعة الإسلام ، التي تدعو هذا المواطن المسلم إلى أن يخص الأقربين منه بمحروقه ، وإلى أن يرتقي بجمروان محيطه ، تحقيقاً لرسالته كخليفة عن الله في هذا المحيط . . . وإلى أن يجاهد لحماية بيضة هذا الشجر الإسلامي الذي يقيم فيه . . . إذا حكمت شريعة الإسلام حب المواطن المسلم لوطنه الإقليمي وانتماءه له ، وولاءه لمصالحه المشروعة . كان ذلك ، أيضاً ، لبنة من لبنات الولاء الأعظم والأشمل للجامعة الإسلامية . .

✽ وإذا جمعت اللغة - بما قبل من وعاء للفكر والتكوين النفسي - وبما تعنى من أداة للتخاطب والتفاعل وتحقيق المشاركة والاتصال القومي - إذا جمعت اللغة بين الإنسان المسلم وبين قومه على الولاء والانتماء لمهام نصالية فيها تحفدة الإسلام وأهله ، وبها يقترب المسلم - المنطلق من دائرة «الوطن» - وعبر «الدائرة القومية» - يقترب من الإخاء الإسلامي الأعم والجامعة الإسلامية الأشمل . . فتحن ولا شك بإزاء لون من الانتماء القومي هو الآخر لبنة في البناء الأعظم الذي تتمثل فيه الجامعة الإسلامية .

إذن ، فتعدد رموز الولاء والانتماء - فوق أنه حقيقة من حقائق الواقع الإنساني - لا تعارض ولا تناقض بينه وبين حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأعلى للإنسان المسلم إنما هو إلى جامعة الإسلام ، طالما كانت مضامين هذه الرموز متسقة مع الحسرة الجامعة لرابطة الانتماء الإسلامي . . وطالما كانت هذه الولاءات الأدنى بواعث للجهاد الذي لا تغفل عبودته فرسانه عن الغاية الأعم والهدف الأسمى : أن تكون جامعة الإسلام هي السياج الذي يحتضن كل دوائر ورموز الولاء والانتماء الصغرى والجزئية والوطنية في دنيا المسلم وعالم الإسلام ، وأن تكون هذه الدوائر الصغرى درجات سلم ترقى بالجهاد الإسلامي إلى الغاية الكبرى : عز الإسلام ، ووحدة أمته ، واستقلال دياره ، وتحديد شتايها بالهضبة الإسلامية المنشودة . .

لقد علمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن محزونين لا حب للموطن لا وبين

تحويل هذا الحب إلى التقويض المعوق للانتماء الأعظم لرسالة الإسلام وجامعته . . .
 لقد أحب مكة - كمواطن - ونعم شرك أهلها، واضطهادهم الدعوة إلى حد الحصار -
 حتى لقد خاض فيها لحظة خرافة لها عند الهجرة، فقال: «إني أحب أرض الله إلى،
 ولو لا أن قومك أخرجوني ما خرجت» (١) . . . وهو حب عميق ودائم يتدفق، كان
 يخافه، صلى الله عليه وسلم، بالمدينة، حتى لقد كان يدعو ربه أن يحبس إليه
 المدينة حبه مكة . . . فيقول في دعائه: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو
 أشد» (٢) . . . وذلك حتى يقاوم أو يعادل هذا الحب والحسين . . . كما كان يدعو الذين
 يهيجون ذكريات مكة في قلوبهم أن يتوقفوا، حتى «تقر القلوب» فلا يزيد حزنهم! . . .
 فجميع، صلى الله عليه وسلم، بين هذا الحب العظيم لوطنه، وبين الولاء الأول
 والانتماء الأعظم للإسلام، بل ووظف حبه مكة طاقة تحرك الشوق لفتح الإسلام
 إياها . . . فكان حب المواطن - حتى وهو مشرك الأهل - حلقة في سلسلة الانتصار
 لجامعة الإسلام! . . . وغير تخفية دلالات قلب وجهه، صلى الله عليه وسلم، في
 السماء، داعيا ومتمنيا أن تتحول القبلة إلى مكة، حتى تقبل أن يدخل أهلها في دين
 الله أفواجا! . . .

كذلك علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن تميز بين الولاء والحق والحب
 العادل للقوم، وبين العصبية الظالمة في هذا الانتماء . . . فالأول مقبول، لا لأن
 الإسلام لا يعارضه، فحسب، إنما لأنه حلقة في سلسلته، وخطوة على طريق
 جامعته الكبرى، وليته في بنائه الأعظم . فلقد نهى رسول الله، صلى الله عليه
 وسلم، عن عصبية الجاهلية، الممزقة للشمل، والمؤسسة على العرق والدم، والتي
 لا تميز بين المضمون العادل وغير العادل لاجتماعها وحميتها، فقال: «دعوها فإنها
 منتنة» (٣) . . . بل علمنا أن رابطة القوم إنما يجب أن تتأسس على المعايير المختارة
 إنسانيا، وليس على المعايير التي لا يدهيها للإنسان، فاللغة والثقافة هي معيار
 رابطة القوم وجامعتها، وبها صار بلال الحبشي وصهيب الرومي وعثمان الفارسي
 عربا، عندما اختاروا العربية لغة ومنهج أفكارها الإسلامية الولاء والانتماء . . . علمنا
 الرسول ذلك، عندما خطب فقال: «أيها الناس، إن الرب واحد، والآب واحد .

(١) رواه البخاري ومالك عن الموطأ والإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري والترمذي .

وليسست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي» (١) . . . وعندما سأل الصحابي وأئمة بن الأسقع رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن موقف الإسلام من حب الإنسان قومه؟ . . . وهل يدخل ذلك في عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام؟ كان تمييز الرسول بين ألوان الحب للقوم تبعاً للمضمون . . . مضمون الحب والولاء . . . فلقد سأل وأئمة:

«يا رسول الله، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟»

«فأجاب الرسول: لا، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم» (٢) . . .

* * *

إن هذا الحب الذي يمتحه الإنسان لقومه إذا ما تأسس على المعايير والمضامين العادلة، فالتقى التناقض بينه وبين معايير الإسلام وروابطه وقيمه ومبادئه: هو رابطة انتماء بشرية وواقعية، بل وقطرة إنسانية، لا يتجاهلها الإسلام، ولا يشكرها أي مستنكر، بل إنه يستثمر طاقاتها وإمكاناتها في إقامة دولته وتوحيد أمته وتطبيق شريعته . . . ومن هنا نستطيع أن نقول: إن «العصبية القومية» - بهذا المعنى - الذي لا يتناقض مع الفكر الإسلامي وغاياته - هي لون من طاقات «الواقع الإنساني» وأسلحة «الإمكانات البشرية»، على الإسلاميين أن يوظفوها لخدمة فكرية الإسلام ووحدة أمته وجامعة دياره، لا أن يهدروا طاقاتها وأسلحتها، فضلاً عن أن يهدروا الوقت والجهد في الصراع ضد هذه الطاقات والإمكانات؟ . . .

وإذا كانت هذه القضية - قضية العلاقة بين «العصبية القومية» - كدائرة انتماء خاصة - وبين «الجامعة الإسلامية» - كسياج الانتماء الأول والأعم لأمة الإسلام - هي واحدة من القضايا التي أثارت وتشير الجدل الفكري والصراع السياسي بين «الإسلاميين» وبين عامة «القوميين»، في واقعنا الفكري والسياسي . . . فإننا أحوج ما نكون في هذا المقام - مقام تحديد هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - إلى الضبط والتحديد - وأيضاً التذكير - لعدد من المفاهيم، ويعد من حقائق ووقائع التاريخ . . .

(١) (تهذيب تاريخ ابن خلدون) ج ٢، ص ١٩٨ . . . طبعة دمشق

(٢) زوائد ابن ماجة والإمام أحمد .

• إن شمول الإسلام، الدين لكل شئون الدنيا، لا يعني الإلغاء والتجاهل لشئون الدنيا ههنا، وإنما يعني خضوعها لمعاييرها وحكمها بمبادئه وتوظيفها لخدمة مفاصله في الحياة والعمارة.

وإن كون الإسلام دين الجماعة ورسالة الأمة، لا يعني التجاهل ولا الإلغاء لذاتية الفرد أو الأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو الشعب، وإنكارها لهذه الكيانات الجزئية والداخلية من خصوصيات وتميزات، وإنما يعني توظيف كل هذه الوحدات في إطار البناء الأعم والأشمل، بناء الأمة والجماعة، كيانات متسقة تثل فيه البناء الواحد المخصوص.

وبكذلك حال أمة الإسلام الواحدة، المؤسسة على معيار الاعتقاد الإسلامي الواحد، كذلك هي حالها مع اللبئات التي تتضمنها، لبئات الشعوب والقبائل... فإذا كانت مضافين ههنا الانتماءات الجزئية، وتوجهات أصحابها متسقة مع الفكرية الإسلامية، موظفة لبناء وحدة الأمة وتحقيق نهضتها وعزتها، فإنها تصبح طاقات إسلامية فاعلة لمصلحة الهدف الإسلامي العام.

• إن «العنصرية» مصطلح ينبئ السمعة لدى الإسلاميين... وهذا واقع فكري يدعونا إلى بحث مضمونه في ضوء معايير الإسلام، وإلى النظر في إمكانات توظيفه في خدمة الإسلام، على ضوء التمييز بين المضامين المتعددة، بل والمتناقضة التي توضع في قالبه، والتي تحدد له اتجاه ونطاق الحركة والفعل والتأثير.

ويأتي ذي بدء... فإن «العنصرية» تستند من المصادر التنبؤية، منسوبة إلى «العنصرية»، الذين هم «قوم الرجل الذين يتبعون له»^(١). فالعنصرية هم «القوم»، الذين يشتركون في رابطة النسب والاجتماع... والعنصرية القومية هي الطاقة والحركة الداعية إلى تصرة القوم، فهي الرابطة القومية والحمية القومية، والغاية من دعوتها وحركتها: العمل لتصرة القوم الذين يجتمع فيهم الإنسان بروابط النسب والاجتماع.

فتجس إذن أمام طاقة مؤسسة على عوامل موضوعية وحقائق واقعية، لها إطار انتماء محدد بروابط النسب والاجتماع - القوم - ولها أهداف وغايات هي التقدم للقوم

(١) الفيروز آبادي (المعجم المخطوط).

على غيرهم من الأقوام، هذا هو معنى القومية، التي تبحث عن مكانتها - إن كانت لها مكانة - في إطار الانتماء الإسلامي العام..

❖ وفي الجاهلية، التي جاء الإسلام ليخرج الناس من ظلماتها إلى نور الله، كان لأقاص القوم - العشيرة - إطار ضيق، هو إطار القبيلة، ولمعار تميزها بمعنى محدود هو الدم والنسب والجنتي والعرق.. فلما جاء الإسلام برسائله العالمية ودعوته الجامعة، وأقام دولته بالمدينة بعد الهجرة، رأينا لا يتجاهل هذه الأطر واللبات، وروابط الانتماء... وأيضاً لا يقف عند آفاقها ومغائرها، وإنما وجدناه يوظف هذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في الكيان الأهم للأمة، كما وجدناه يتقل بمضمونها من مطلق العضوية - حب القوم والدعوة لنصرتهم - إلى حيث ضبط هذا الحب وهذه الصورة بمعايير عديل الإسلام.. فندستور دولة المدينة، وهو يشهد عن وعيتها - الأمة الجديدة - عند قبائلها، وتحدث عما لها من حقوق وواجبات.. فهو لم يتجاهلها، وأيضاً لم يتركها، كما كانت مفردة وقائمة بذاتها.. ثم هو قد حدد لوجودها ولدعوتهما وحركتهما المضامين الإسلامية التي تتأخر فيها: البر دون الإثم، وبناء الدولة التي تنهض بدعوة الإسلام فتحملها إلى العالمين.. إنه التطوير، إذن، لهذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في وظيفتها، وفي آفاق حركتها، وفي مضمون الدعوة والرسالة التي تحملها، والتي غدت دعوة ورعاية الإسلام.. التطوير، وليس الإلغاء، باختصار شديد، غدت «القومية» و«عضويتها» - كذا البراءة - انتماء صخري - في خدمة الدعوة الإسلامية العالمية، كمجرد لبنة في بناء أمتة المستوعبة - تحت رايات الإسلام - القبائل والشعوب والقوميات..

❖ ولأن هذا هو صنيع الإسلام وإنجازها، في هذا الميدان، وجدناه يميز بين لوائين من ألوان حب الإنسان لقومه وولائه لهم وانتمائه إليهم وحركته في سبيل نصرتهم.. وكان المضمون هو معيار هذا التمييز.. فإذا كانت الصورة على الظلم - أي إذا غاب العدل الإسلامي كمضمون للانتماء القومي والعضوية القومية - كانت «عضوية الجاهلية» التي نهى وينهى عنها الإسلام.. أما إذا كانت الحمية القومية موقوفة في صورة الدولة الإسلامية، وملتزمة في حركتها بالمضامين الإسلامية، فلاشك، والحالة هذه، منهم في كثافة الإسلام، ولبنة في بنائه، وكنيسة وطاقية في جيوشه العام..

وعندما كان الناس حديثي عهد بالإسلام، تحذيرهم الحمية إلى أفق الانتماء القبلي بمضامينه غير الإسلامية، كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يبادر إلى التذكير بالمخاطر الإسلامية والمضامين الإسلامية للاهتمام، ويحذر من الشكوى على الأعقاب إلى الأفق الضيق الذي كان للعصبية القومية قبل الإسلام. . . . قال الإسلام يريد الحمية التي توسع دائرة الأمة، وترسخ وحدتها، وتطعم حركتها بالمضامين الإسلامية، أما إذا كانت الحمية تركز عن هذا الشوكة الإسلامية، ورثة من المضامين الإسلامية، فتلك هي عصبية الجاهلية التي كان يبادر بالنها عنها والتحذير منها رسول الله، صلى الله عليه وسلم. . . . فعن أبي هريرة: رضي الله عنه، أنه قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية» (١)، يغضب لعصبية، أو يدعو إلى عصبية، أو ينصر عصبية، فقتل، فقتله جاهلية، ومن خرج على أمي، يضرب برها وفاجرها، ولا يحاش من مؤمنها، ولا يفنى الذي عهد عهد، فليس مني ولست منه. . . (٢).

تلك هي «العصبية» المنهى عنها. . . إنها العصبية بمضامينها وأفقيها الجاهلي، والتي تمثل تراجمها عن المضمون الإسلامي للحمية، وعن أفق «الأمة العملية» إلى إطار «العصبية القبلية» . . .

ولقد حذر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، هذا الأمر في مواطن آخر، فعندما سأله الصحابي وأقرب الناس إليه:

يا رسول الله، ما العصبية؟

قال: «أن تعين قومك على الظلم» (٣).

تلك هي العصبية الجاهلية التي نهى عنها، فقال: «ليس منا من دعا يدعوى الجاهلية» (٤). وقال: «دعوا فإنها عبيبة» (٥).

(١) راية عمية: أي لا يبين فيها الحق من الباطل، كناية عن الضلالة وفقدان الرؤية الواضحة.

(٢) رواه مسلم.

(٣) رواه أبو داود.

(٤) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) رواه البخاري والترمذي.

أما إذا كان الانتماء والولاء والعصية - المدافعة - عن القوم والعشيرة ، محكومة بمعايير عدل الإسلام ، وموظفة لخدمة دعوته وخير كته وأمنه ، فإنها تكون لبنة إسلامية في بناءه العام ، وعن هذه الحقيقة يقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فيما يرويه سراقه بن مالك بن جعشم : « خطبنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يأتهم » . (١) .

بل لقد رأينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يضع الفداء والقتل في سبيل الأهل - العشيرة والقوم - في مرتبة « الشهادة » ، كحال القتل في سبيل المال والنفس والدين . فيقول : « من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد » . (٢) .

فتلحق مبادئ الولاء والانتماء ، لا يخرجها ولا يخرج الحمية لها والفداء في سبيلها عن الدائرة الإسلامية ، لأن المعيار في كل ذلك هو مضمون هذا الولاء؟ وفي خدمة أي شيء هذا الانتماء؟

❖ وإذا كان التدين بالدين ، وإقامة شعائره ، على المستوى الفردي ، هو ما يستطيعه الإنسان دون عصبية يركن إليها أو منعة يعتمد في ذلك عليها ، فإن القرآن الكريم ، والسنة النبوية المفسرة له ، يعلماننا أن اقتضار الرسالات السماوية ، وسيادة شعرائها ، وتأسيس « الدول » التي تحمي الدين وتنهض بالدعوة إليه ، لا بد لها من العصبية والحمية والمنعة ، التي توظف في هذا السبيل . .

فبنى الله لوط ، عليه السلام ، لم تنحصر دعوته حيث بحث ، لاقتضار هذه الدعوة إلى العشيرة والمنعة والعصية التي تلد عنها وتؤسس لها النيران . . وإذا كان القرآن الكريم يعلمنا أنه من سنن الله في الرسل والرسالات أن تحدث الطلعة للرسل ورسالته ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ﴾ (النساء : ٦٤) . « فإننا نتعلم منه ، كذلك أن « إذن الله » هنا يتجسد في سبل ووسائل وغوامل وأسباب ، فيها العصبية التي يصطفوها الله ويهيئها لتأسيس بنيان قواعد الرسالة ، حتى تبقى وتستقر بين الناس . .

(١) بول أبو دارة .

(٢) رواه الترمذي .

لقد وقف نبي الله لوط وثقة النضج والاستكاثرة عندما خلد له قومه ، فأفقدوه
المنعة والعصية : ﴿ قَالَ لَوْ أَنِّي لَبِيَّكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ . . . (هود : ٨٠)
وتحدث المفسرون عن هذا المعنى فقالوا : لقد قال - على جهة النضج والاستكاثرة -
﴿ لَوْ أَنِّي لَبِيَّكُمْ قُوَّةٌ ﴾ أي أنصاراً وأعواناً ، ومزاد لوط بالركن : العشرة ، والمنعة
والكثرة . . . (١)

وجاءت السنة النبوية ، في تفسيرها لهذه الحقيقة ، فوضعت يدها على أن الله ،
سبحانه وتعالى ، قد جعل من سننه في الرسالات والرسول استخداما إلى المنعة
القومية كفي يكتب لها من القيام والرسوخ ما لم يكن لدعوة لوط ، عليه السلام ، .
عن أبي هريرة ، رضى الله عنه ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : ﴿ قَالَ : **لَوْ**
لَوْ لَبِيَّكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ فقال : قد كان يأوي إلى ركن
شديد (٢) ، لكنه عني عشيرته ، فيما بعث الله ، عز وجل ، بعده نبيا إلا بعثه في قروة
قومه . . . وإلا في منعة من قومه . . . (٣)

• في ضوء هذه السنة من سبق الله في الرسل والرسالات نرى دور المنعة
والنسب والجمعة القومية ودور عصية العشيرة في الدعوة المحمدية ، في طورها . .
الملكي . . . والمدني ، وفي تأسيس الدولة الإسلامية ، على عهد رسول الله ، صلى
الله عليه وسلم ، وفي العهد الراشد أيضا . .

لقد كانت قريش «خيار» العرب . . وكانت «هاشم» خيار قريش . . وكان
محمد ، صلى الله عليه وسلم «الخيار» هاشم . . فهو - كما قال - خيار من خيار من
خيار . . . هكذا اصطفاه الله في الثروة من قومه ، حتى تكون منعتهم له وحميتهم
القومية سبيلا من سبل الانتصار لدعوة الإسلام . . وإذا كان نموذج الحماية التي
أقامها له عمه أبو طالب - وهو على وثنية قومه - التحييد للبور العصرية القومية -
حتى في صورتها الجاهلية - في نصرة الإسلام . . فإن هذه الحقيقة تحتاج إلى مزيد
من التأمل والاعتبار . .

(١) القرطبي (المجامع لأحكام القرآن) ج ٩ ص ٧٨ .

(٢) راجع ملاحقة الله الذين حقت قروهم .

(٣) رواه الإمام أحمد .

إن الصراع الذي دار بحكمة بين التوحيد الإسلامي وبين الشرك الجاهلي، لم يكن طرفاء، فالنصارى والمؤمنون وحدهم في مقابلة كل المشركين؛ ذلك أن عامة وجملة بني هاشم وبني المطلب، حتى من لم يسلم منهم، قد أحاطوا بالرسول - ومن ثم دعوته بالتبعية - بسلاح من الحماقة والتأيد، انطلاقاً من العصبية والحمية، عصبية الأهل وحمية العشيرة... حتى لقد دخلوا جنباً في شغب بني هاشم، وخرقت المقاطعة الاقتصادية هناك على كل «قوم الرسول»، مسلمين وغير مسلمين... ويعملون المحدث والمؤرخ ابن عبد البر (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ، ٩٧٨ - ١٠٧١ م) قلقد دخلوا جميعاً مع رسول الله، في الحصار «مؤمنهم وكافرهم، المؤمن من ديننا، والكافر حمية...»^(١)... وهكذا - ومنذ اللحظة الأولى - هدى الله القلة المؤمنة إلى الاستفادة بطلاقة العصبية القومية وسلاح حمية العشيرة في نصرة الإسلام.

وعندما انتهت ضغوط معسكر الشرك على قوم الرسول، كنى يسلموه لهم، صعد «قوم»، حتى وهم على شركهم، وكان جوابهم: «يا سلطان عمه أبي طالب! والله لا تسلمه حتى نموت عن آخرنا»^(٢).

وإذا ثبتنا أن نعلم الأثر الذي أحدثه «تراجع» - وليس «زوال» - هذه المنفعة والعصبية القومية، أثر ذلك على الرسول ودعوته، بفعل وفاة عمه أبي طالب، فيكفي أن تشير إلى تسمية الرسول، صلى الله عليه وسلم، عام وفاة أبي طالب، «عام الحزن»^(٣)، واضطراره إلى أن يعرض نفسه على القبائل، كمن يجيبه أو يجيره - فتشيع له عصبية الجوار -، حتى لقد ذهب إلى الطائف، عارضاً ذلك على ثقيف، فلقى هناك من الغتة والإيذاء «أشد ما رأيته يوم أحد» - على حين قبول المؤرخين -^(٤).

❖ وإذا كان هذا مجرد مثال على دور العصبية القومية، عندما يحسن المسلمون توظيفها في خدمة الدعوة إلى الإسلام - كما حدث في الحلقة المكنية -... فإن في أحداث تأسيس الدولة الإسلامية الأولى، ببيعة العقبة، شواهد على أثر العصبية وحميتها ومنعتها في تأسيس دولة الإسلام... كان الرسول، صلى الله عليه وسلم،

(١) ابن عبد البر (المؤرخ في الحصار المظلم والسير) من ٥٧.

(٢) المصدر السابق من ٦٨.

(٣) المصدر السابق من ٦٥ - ٦٧.

يحضر ويعد لهجرة من مكة إلى المدينة، وشهياً لإبرام عقد التأسيس للدولة الإسلامية . . وفي هذا اللقاء - بالعقبة - كان التأسيس للعصبة الجديدة، التي تضمن له في المدينة، المنعة الجديدة والبديلة لمنعة قومه الذين سيقتادونهم . . فلم تكن القضية، فقط، قضية «دين» يتدين به من آمن من الأوس والخزرج، ويقيمون شعائره، وإفاحتها، أيضاً، أمر تأسيس «الدولة» هذا الدين، التي لا بد لها ولقائدها من المنعة والعصبة والحماية التي تهيئ لدينه ولدولته الانتصار في هذا التطور الجديد والوطن الجديد . .

ويشاء الله أن تسهم «عصبة العشيرة النسيبة» في الاستيثاق والاطمئنان إلى تأسيس هذه «العصبة التعاقدية» في ليلة العقبة . . فالعباس بن عبد المطلب - عم الرسول، صلى الله عليه وسلم - وكان يؤشد على دين قومه - قد صحتب النبي إلى حيث اجتماعهم بمثل الأوس والخزرج، ليستوثق ويطمئن على تأسيس المنعة والعصبة التي تحمي وتحمي دعوته في الوطن الجديد . . وتبرز لنا معاني هذه الحقيقة - حقيقة دور العصبة والحماية والمنعة القومية - قومية النسب والعشيرة، وقومية الإخاء التعاقدية المؤسس على الإسلام وعقيدته - تبرز لنا هذه المعاني ونجني نقرأ نص الحديث الذي يحكي وقائع البيعة - بيعة العقبة - . .

فمن عبه الله بن كعب - وكان من أهل الأنصار - عن أبيه كعب بن مالك - وكان ممن شهد العقبة، ويأبى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بهاء قال: خرجنا في حجاج قومنا من المشركين . . فقمنا ليلة العقبة مع قومنا في رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فتمسكنا مستخفين بيلال القضا، حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة، وتبعنا سبعون رجلاً، ومنا امرأتان من نسائهم . . فاجتمعنا في الشعب نتظر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى جاءنا ومعه يومئذ عبه العباس بن عبد المطلب، وهو يؤشد على دين قومه، إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه، ويوثق له، فلما جلسنا كان العباس بن عبد المطلب أول متكلم، فقال:

يا معشر الخزرج، الله محمداً منا حينئذ علمتم، وقد بعثنا من قومنا عن نبي على مثل رأينا فيه، وهو في عز من قومه ومنعة في بلده.

قال - (أبي الراوى) - : قتلنا : قد سمعنا ما قلت . فتكلم يا رسول الله ، فخذ
لنفسك ولربك ما أحببت .

قال - (أبي الراوى) - : فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتلا ، ودعا
إلى الله ، عز وجل ، ورغب في الإسلام . وقال : أيايكم على أن تحتبوني مما
تتمتعون منه خيائكم وأبناءكم . (١)

قال - (أبي الراوى) - : فآخذ الزاهدين معروفينهم ، ثم قال : والذي بعثك بالحق
لنيتبعك بما تمنع مني أؤثما (٢) ، فبايعنا رسول الله ، فتحن أهل الحروب وأهل الحلقة
وزرئناها كبارا وجن كابر .

قال - (أبي الراوى) - : فاجترع القبول - والبراء بكلم رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، أبو الهيثم بن التيهان - خليف بني عبد الأشهل ، فقال : يا رسول الله ،
إن بيننا وبين الرجال حبلا وأنا قاطعوها - (يعنى اليهود مع اليهود) - فهل عسيت إن
نحن فعلنا ذلك ، ثم أظهر لك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟ .

قال - (أبي الراوى) - : فتيسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : بل
الدم الدم واليهدم اليهدم ، أنا منكم وأنتم مني ، أحارب من حاربتم وأسألم من
سألتهم .

وقد قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : أخرجوا إلى منكم اثني عشر نقيبا
يكونون على قومهم ، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيبا ، منهم تسعة من الخزرج ،
وثلاثة من الأوس . (٣)

هذا هو دور المشعة التسيية والعصبية القومية التعاقدية في تأسيس دولة الإسلام
الأولى ، على عهد الرسول ، صلى الله عليه وسلم .

(١) أي أنه يشتم رابطة قومية - رابطة عشيرة - جديدة ، لجميعهم وإلحاقهم ، وذلك فضلا عن رابطة التحدين
بالإسلام ، فيتمتع مما يتمتعون منه تسامعهم وإلحاقهم جوئاسيس لغضبية قومية ونسبية - عشيرة - تعاقدية
جديدة .

(٢) أي معاقبة الأثمة - ومخرجه - إزارة - الملحقة - والمراد : أنفسهم وتآلى الأثمة بمبنى الشفاء .

(٣) رواية الإمام أحمد .

« كذلك نستطيع أن نبصر في ضوء هذه الحقيقة ، ثلاث عديد من الإنجازات التي عارضتها الدولة الإسلامية ، على عهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في ميدان « التنظيم الاجتماعي » ، و « الدمج العنصري » ، و « التلاحم الإنساني » ، وهي تبلور رغبة الدولة الجديدة وعصبيتها . .

فدستور هذه الدولة عندما حدد رغبتها - الأمة الجديدة - لم يتجاهل لينت هذه الأمة - القبائل العربية - مهاجرة قريش - و قبائل الأنصار الذين آمنوا ، والتطاعات التي بقيت على تهودها . . ثم جاء التنظيم الاجتماعي ، فلم يكتف برابطة الاعتقاد الديني علاقة وحيدة تجمع الموالي الذين أسلموا وتحوروا من الرق إلى المسلمين العرب الأحرار ، بل تسعى الإسلام وتنهضت دولته ، بهذا التنظيم الاجتماعي ، إلى دمج هؤلاء الموالي في القبائل التي كانوا أرقاء بها قبل التحرير ، ليكتسبوا عصبية نسبها ، جاغلة « الولاء » « نسب » . . ولهذا التنظيم بين الإسلام القوانين التي ضمنت في أحاديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « مولى القوم منهم . . . » (١) و « الولاء لحمة كل حمة النسب . . » (٢) . . فاندمج الموالي في القبائل العربية ، التي كانوا أرقاء بها من قبل ، واكتسبوا عصبية وحماية وحقوق وواجبات النسب والعشيرة والقوم التي لأبناء هذه القبائل . . ولقد مثل هذا الإنجاز - في التنظيم الاجتماعي - إضائة في تدعيم بنيان الجماعة التي غدت تكون أمة ورعية دولة الإسلام .

بل إننا نفهم من عبارة الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ ، ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) أن دمج الفرد في القبيلة ، واكتسابه واكتسابه عصبيتها ، إنما كان قرينة اجتماعية ، نهضت بها الدولة الإسلامية - كت تنظيم اجتماعي ينجح . . قال الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « كما يقول الماوردي - فكان لا يترك المرء مُفْرَجاً (٣) حتى يضمه إلى قبيلة يكون إليها (٤) » إنه تنظيم للعصبية ، الموظفة في خدمة دولة الإسلام ، تقتضيه مصلحتها ، وإن لم تتطلبه الفرائض الخالصة لعقائد وشعائر الدين بالإسلام الدين .

(١) رواه البخاري .

(٢) رواه أبو داود والدارمي .

(٣) المفرج - يضم لهم ويضمون القاء وجمع الزاء - الذي لا ينحى إلى قبيلة محددة .

(٤) (أدب الدنيا والدين) ص ١٥١ .

وفي ضوء هذه الحقيقة أيضاً نرى أبعاداً جديدة لتنظيم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، فالمهاجرون قرشيون، والأنصار من الأوس والخزرج . . . وهذه المؤاخاة قد مثلت تنظيمًا اجتماعيًا تحققت به مستويات عالية وعميقة من الدمج والتلاحم اللذين أثمرتا وحدة العصبية المؤسسة على وحدة العشيرة، وهو إنجاز ما كان يحدث في الواقع العربي إلا بفضل الإسلام، لأن مضمونه ومقاصده إسلامية، باعدت بينه وبين «الجوار» و«الإجارة»^(١) التي عرفها وتعازف عليها الجاهليون . . .

لقد مثلت هذه المؤاخاة عقدًا اجتماعيًا التحم فيه وبه المتأخون ليتساووا في الحقوق والواجبات القائمة في ثلاثة ميادين :

١- في الحق . . . ويشمل النصرة في الدين، والتأخر في كل الجوانب الروحية والمعنوية التي يقتضيها التدين بدين واحد، هو الإسلام . . .

٢- وفي المؤاساة . . . وتعني المساواة والأشراك العقومى في أمور المعاش المادى ومصادره . . .

٣- وفي التوارث . . . كما يتوارث ذور القربى والأرحام^(٢) .

فهو إذن - تنظيم المؤاخاة - قد أدمج المهاجرين في الأنصار دمج نسبي، ووحدهم توحيد عشيرة، وأقام بينهم عصبية ذوى القربى والأرحام، وحتى بعد أن نسخت آية ﴿... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...﴾^(٣) . . . بعد أن نسخت «بند التوارث» فإن التلاحم في الحق وفي المؤاساة ظل إنجازاً، في التنظيم الاجتماعى، قائماً بين المهاجرين والأنصار . . . يعمل عمله في بناء الحمية والعصبية، ذات المضمون الإسلامى، بين رعية دولة الإسلام .

* أما دور هذه العصبية والشوكة والمنعة في تأسيس دولة الخلافة الراشدة، فواضح أشد الوضوح، إذا نحن تأملنا أحداث سقيفة بنى ساعدة، وما دار فيها من حوار بين ممثلى الأنصار وممثلى قيادات القرشيين من المهاجرين الأولين .

لقد كالت المبادرة إلى الاجتماع بالسقيفة، والتداول في أمر الخلافة للأنصار . . .

(١) أى حقوق الجار على جاره، وحماية الغربى لمن يستجير به فيجبره .

(٢) ابن عبد البر (الميزر في اختصار المغازى والسير) ص ٥٦ .

ولم يكن يخالجهم شك في أحقيتهم توليها . . فالمدينة دارهم ، وهم الذين عقدوا - في بيعة العقبة - عقد تأسيس الدولة ، التي شغل منصب إمامها بوفاء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وفي عقد التأسيس هذا غدوا قوم النبي عندما تعهد لهم ألا يتركهم ويعود إلى قومه من النسب - قريش - بعد الانتصار ، إذ قال لهم : «بل الدم والهدم الهدم ، أنا منكم وأنتم مني ، أحارب من حاربتم وأسالم من سالتهم . . . »

حدث ذلك يوم أن كان منسجمة مكة قلة مستضعفين يستخفون عندما يقيمون شعائر الدين . . ثم هم - الأنصار - الذين أوا المهاجرين ، وآخوهم ، وأثروهم حتى ولو كان بهم خصاصة ، وفوق ذلك ، فإن سيوفهم كانت الأكثر عدداً في إحراز النصر للإسلام ، بدءاً من بدر وحتى فتح مكة واستسلام معقل الشرك ، الذي فتح باستسلامه أبواب النصر واسعة ، فرأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا . . .

تطلع الأنصار إلى شغل منصب الخلافة ، تحذوهم هذه المبررات . . .

وفي السقيفة خطبهم سعد بن عبادة - زعيم الخنجر - وأحد النقباء الاثني عشر - فحدثهم عن رجحان كفتهم في نصرة الإسلام ، وقال : «إن لكم سابقة في الدين ، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب ؟ . . . فشددوا أيديكم بهذا الأمر - (الخلافة) - فإنكم أحق الناس وأولاهم به . . . »

ولقد أجابته الأنصار جميعاً إلى ما دعا إليه ، وبايعوه بالخلافة قائلين : «لقد وفقك في الرأي ، وأصبحت في القول ، ولن نعد ما رأيت ، ثوليك هذا الأمر ، فإنك فينا مقنع^(١) ، ولصالح المؤمنين رضا . . . »

إلى هنا وكان الحوار دائراً حول الفضل والبلاء في الإيمان والإسلام . . لكن الثلاثة الذين لحقوا باجتماع السقيفة ، من «هيئة المهاجرين الأولين» ، الممثلة لبطون وأحياء قريش - أبو بكر - وعمر - وأبو عبيدة بن الجراح - . . . قد نبهوا زعماء الأنصار إلى أمر قد غاب عنهم ، وإلى شرط من شروط رسوخ بنيان الدولة وصمودها ، ترجع فيه كفة القرشيين على كفة الأنصار ، ذلك هو أمر وثيرط

(١) اتقنع - بفتح الميم وسكون القاف وفتح النون - الشاهد العدل .

العصبيّة الجامعة لوحدة العرب ، والمنعة الضامنة قيام الشوكة للدولة حتى تستطيع مواجهة الزلزال الذى لا بد أن تحدّثه وفاة الرسول فى عقول وقلوب كثير من هم حديثو عهد بالإسلام! . . .

لقد تحدّث أبو بكر إلى الأنصار ، فسلم لهم بكل الفضل الذى ذكروا أنهم له أهل ، لكنّه نبه على أن القضية موضوع التشاور والائتمار ليست رجحان الكفة فى الفضل الدينى وحسب ، ولا البلاء فى حماية الدعوة وفقط ، وإنما هى قضية «الدولة» و«السلطة» ، وتلك لا بد لها من عصبيّة وشوكة ومنعة تضمن لها امتلاك شروط توحيد العرب . . . وهذه العصبيّة والشوكة والمنعة هى فى قریش - وقادتها وممثلوها هم «المهاجرون الأولون» - وليست فى الأنصار ، قال أبو بكر ، موجهًا الحديث إلى الأنصار :

«أما بعد ، يا معشر الأنصار ، فإنكم لا تذكر منكم فضلًا إلا وأنتم له أهل ، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر - (الخلاقة) - إلا لهذا الحى من قریش ، وهم أوسط العرب دارًا ونسبًا . ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقریش فيها ولادة . . .!»

فهى ، إذن ، مؤهلات العصبيّة والمنعة والشوكة ، المؤسسة على النسب والولادة ، والروابط القائمة على المصاهرات ، تلك التى تجعل انقياد العرب لخليفة من قریش ولدولة يرأسها قرشى أكثر وأقرب وأرجح وأضمن ، وفى ذلك مصلحة الدين والدنيا بالنسبة للمسلمين ، أنصارًا ومهاجرين . . . إنها دعوة تنبه على أهمية توظيف العصبيّة لخدمة الدولة - وفى ذلك خدمة الدين - . . .

وعندما احتدم الجدل حول هذه القضية ، وتدخل فيه عمر بن الخطاب ، أكد ذات المعنى الذى أبرزه الصديق . . . قال : «إنه ، والله ، لا ترضى العرب أن تؤمركم وتبها من غيركم ! ولكن الغرب لا ينبغي أن تولى هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم . . . من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ، نحن أولياؤه وعشيرته ، إلا مدل بباطل أو متجائف لإثم أو متورط فى هلكة . . .!»^(١) .

هنا نجد أنفسنا أمام منطق سياسى واعتبارات سياسية تقول : إن الفضل الدينى

(١) انظر : الطبرى (تاريخ الطبرى) ج ٣ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ طبعة دار المعارف ، القاهرة . وابن قتيبة (الإمامة والسياسة) ص ٦ - ١١ - (والمتجائف المائل عن العدل والحق)

أمر لا دخل في حيازته للعشائر والعصبيات ، أما إذا كنا بصدد تأسيس دولة ، توعى الدنيا وتخرس الدين ، فلا يد لها من شوكة ومنعة وعصبية ، ليست كعصبية الجاهلية ، التي تمزق ولا تعرف سوى النسب والجنس معياراً ورباطاً ، وإنما هي العصبية للحكومة بمعايير الإسلام ، لأنها هي الأخرى موظفة في خدمة الإسلام . . إنها العصبية أداة إسلامية ، وليست عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام . . فلا التجاهل للعصبية وإسقاطها . . ولا الوقوف عند مضامينها وأفاقها الجاهلية ، وإنما هو التوظيف لها في خدمة دولة الإسلام ، خدمة لدين الإسلام . .

✽ زمرة أخرى نقول : إن هذه العصبية ، لما كانت مؤسسة على رابطة النسب والاجتماع ، أى على الرابطة القومية ، فإنها تمثل «واقعاً» ، يتعامل معه الإسلام ، فيهدبه ويحكمه بمعايره ، ويوظفه لخدمة مقاصده ، ويغلا أوعيته بمضامين الإسلام ، فتصبح القومية ، عندئذ ، دائرة انتماء ، وليست مذهباً ولا فكرية - أيديولوجية - متنافسة ولا متناقضة للإسلام ، وإنما تصبح روابطها ، وإمكاناتها وحميتها طاقات تسهم في إنجاز خطوة تضامنية وتوحيدية على سلم سعى المسلمين إلى مقصدهم الأعظم وهو وحدة الأمة الإسلامية ، ووحدة ديار الإسلام ، التي تضم وتحتضن الشعوب والقوميات والأقاليم والأمصار . .

أرأينا كيف صنعت العصبية القومية ، بالمرحلة المكية من دعوة الإسلام ، عندما حققت قدراً من التضامن والحماية للدعوة ، أسهم فيها ، بدافع العصبية ، مشركون مع المؤمنين ؟ . . وبعبارة ابن عبد البر : «مؤمنهم وكفارهم ، فالؤمن : ديناً ، والكافر : حمية» ! فهل نرى الرابطة القومية ، إذا نحن وعينا السبيل الأمثل لتوظيف طاقاتها لوحدة قومية ، تكون مرحلة على درب وحدة الملة وتضامن ديار الإسلام ؟ هل ترى هذه الرابطة القومية صانعة ذلك من جديد ؟ . . فوحدة العزب القومية - مثلاً - هي - فى الأساس - وحدة المسلمين العرب - وهم ٩٥ ٪ من تعداد الأمة العربية مع قومهم من العرب - غير المسلمين ، فهى عند المسلم : «إسلامية - قومية» ، وعند غير المسلم : «قومية - حضارية» ، ولهما مع المسلمين غير العرب - كالأكراد والبربر - مثلاً - : «إسلامية - حضارية» ، فتصبح العصبية القومية بهذا الفهم ، أداة توحيد للجميع ، بدلاً من أن تكون أداة تمزيق وتفريق !

إن الإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها . . . وإن من بديهيات الفطرة الإنسانية ذلك الحب والولاء والانتماء والاهتمام بالأهل والقبيلة والعشيرة والشعب والقوم، التي هي - بمعايير الإسلام - لبنات في بناء أمة الإسلام، وكما حدثنا الله سبحانه وتعالى، عن وحدة الأمة الإسلامية، بجامع العقيدة الإسلامية وشريعته وحضارته، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢) . . . ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون: ٥٢). كذلك حدثنا عن السنن والآيات التي اقتضت أن يكون الناس شعباً وقبائل ليتعارفوا ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) . . . ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافَ السِّنِّكُمْ وَالْوِثَاقِ لَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).

يقول الفقيه الحكيم ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤١٦ م): «إن صلة الرحم طبعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها: النعمة على ذوى القربى وأهل الرحم أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العداوة عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . . . ومن هذا تفهم معنى قوله، صلى الله عليه وسلم: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»، بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجد صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعمة، وما فوق ذلك مستغنى عنه . . .» (١) . . .

وإذا كانت العصبية القومية «واقعا»، فإن دور الإسلام، كدين، هو تهذيبها، وضبطها بمعاييره، وإخراجها عن صيغتها وطبيعتها العنصرية الجاهلية . . . فضرورتها لإقامة الدولة والسلطة تهذب بمضامين الإسلام وضوابطه ومعاييره . . . ولقد عقد ابن خلدون - في (المقدمة) فصلاً: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عدها»، وقال فيه: «والسبب في ذلك أن المصنعة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه . . .» . . .

(١) (المقدمة) ص ١٠٢ - (والحديث رواه الترمذی).

كما يتحدث ابن خلدون عن «أن الشوري والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل وعقد أو فعل أو ترك...» (١) . . . أي أنها شرط في إقامة الشوكة والدولة والسلطان . . .

إننا نستطيع أن نقول : إن مطلق العصبية للأهل والقوم هي «غريزة» من الغرائز المركبة في الإنسان ، وإن موقف الإسلام من هذه الغريزة - العصبية القومية - هو موقفه من الغرائز بإطلاق ، إنه لا يطلق لها العنان ، وينهى عن أن يعيش الإنسان بها وحدها ، أو كما هي عليه من غير تهذيب ، لأن هذا هو شأن الحيوان ، لا الإنسان البشري ، كما أراد الله أن يكون . . . كذلك لا يدعو الإسلام إلى تجاهل هذه الغرائز ، ولا إلى قهرها - ورفضه للرهبانية مثال على ذلك - . . . وإنما هو يدعو إلى تهذيبها وتوظيفها لخدمة التوازن والوسطية المحققة لمقاصد الإسلام من هذا الإنسان كخليفة عن الله . . .

إنها ، كغرائز الغضب . . . والحب . . . والكراهة . . . والجنس . . . إلخ . . . إلخ . . . يتخذ منها الإسلام هذا الموقف الوسط - بين الإطلاق وبين الإلغاء - موقف الاعتراف بها ، والتعامل معها ، والتهذيب لها ، كي تتسق مع مثله ، وحتى توظف طاقاتها في خدمة دعم أجمية دعوة ودولة وأمة الإسلام . . . هنا ، وبهذه الوسطية ، تصبح «الغريزة» : «فطرة» هادية ومثمرة في حياة الإنسان .

هكذا يكون الحال مع القومية وعصبيتها كطاقة يوظفها الإسلام لغاياته العظمى : وحدة الأمة في العقيدة والشريعة والحضارة والديار . . .

وكما أبصر ابن خلدون هذه الحقيقة قديما ، أبصرها جمال الدين الأفغاني - رائد تيار التجديد والنهضة والإحياء - في عصرنا الحديث ، فكتب يقول : «التعصب : قيام بالعصبية ، والعصبية من المصادر النسبية ، إلى الغضب ، وهي : قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء ، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية ، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والدود عن حقه . . . وهذا الوصف الذي شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم ، وهو عقد الربط في كل أمة ، بل هو المزاج الصحيح ، يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد ، وينشئها بتقدير الله خلقا

(١) المصدر السابق - ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ .

واحداء، كبدن تألف من أجزاء وعناصر تدبره روح واحدة، فتكون كشخص يختار في أطواره وشئونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص . وهذه الوحدة هي مبعث المبادرة بين أمة وأمة وقبيل وقبيل . . . والتنافس بين الأشخاص ، أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال في جميع لوازم الحياة ، بقدر ما تسعه الطاقة .

نعم . . . إن التعصب وصف كسائر الأوصاف ، له اعتدال وطرفا إفراط وتفریط . . . والإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، في قوله : « ليس منا من دعا إلى عصبية » . . .

والتعصب كما يطلق ويراد منه : النعرة على الجنس ، و مرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد ، كذلك توسع أهل العرف فيه فأطلقوه على الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا . . . (١)

هكذا أبصر الاجتهاد والتجديد الإسلامي مكان القومية وعصبيتها في تلاحم الأمة ، ودورها في تأسيس دولتها ، ووظيفتها الإسلامية إذا هي ضبطت بضوابط الإسلام .



إن الإسلام - العقيدة والشريعة - وهو الوضع الإلهي ، العالمي التوجه ، لكل الأجناس والألوان والقوميات ، حدثنا كتابه الكريم ، في سياق تأكيد عالميته ، عن أن كتابه هذا هو ذكر - فخر - للعالمين : ﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ (يوسف : ١٠٤) في ذات الوقت - بل وذات المرحلة المكية - الذي حدثنا فيه عن أنه - القرآن - ذكر - فخر - للنبي العربي وقومه العرب : ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ (الزخرف : ٤٤) ، دون أن يكون هناك تناقض بين فخر العرب بالقرآن وفخر العالمين بهذا القرآن ، فالإسلام - العقيدة والشريعة - هو الذي صنع حضارة الإسلام ، رباطا أبدعه المسلمون ، على هدى دينهم ومعاييرهم ، جمع ويجمع كل من دان بهذا الدين ، وفي إطار هذه الجامعة كانت الجامعات الأدنى والأخص ، هي الأخرى إنجازا إسلاميا ، أو مصبوغة بالصيغة الإسلامية ، فوحدة العرب ، كأمة ودولة ، هي إنجاز إسلامي ، صيغته

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ج ٢ ، ص ٤٠ ، ٤١ دراسة وتحقيق : د. محمد حمادة . طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م .

الإسلام سلاحا للرسالة العالمية، وليس نقيضا لعالميتها وجامعتها الكبرى . . . حتى لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الوحدة باعتبارها آية من آيات الله ونعمة من نعمه: ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٣).

وإذا كانت العربية - كلسان للإسلام - قد غدت - لعروبة النبي والقرآن والواقع الذي مثل بالنسبة للوحي أسباب النزول والملايسات التي لا بد من علمها والتوصل بها إلى التفسير - إذا كانت العربية قد غدت، لذلك، الوعاء الذي وسع القرآن والسنة وعلوم الشريعة في حضارتنا الإسلامية . . . وغدت، لذلك، شرطاً للاجتهاد الإسلامي، ومن ثم أهل الحل والعقد الذين يقيمون دولة الإسلام . . . فإن هذه العربية - كجامع قومي للعرب - ليست شرطاً للتدين بدين الإسلام، إنها شرط للإبداع والاجتهاد الإسلامي، وليست شرطاً لتلقي الإسلام أو التدين به . . . وهكذا تعايشت وتعايش الجامعات الأخص والخاصة في إطار الجامعة الأعم لهذا الدين الحنيف، طالما اتبقت مضامينها مع المضمون العالمي والشامل لعقيدته وشريعته . . .

فإذا برئت «الوطنية» من العصبية التي تقيم التناقض بينها وبين عالمية الإسلام وجامعته الأشمل، وإذا غدت سبيلاً إلى العالمية الإسلامية، وليست قيداً عليها، ولا انتقاصاً منها . . . فلا تحسب أن هناك تناقضاً بين الولاء لها والانتماء إليها وبين الولاء والانتماء الأول والأعظم لجامعة الإسلام . . . وكذلك الحال مع دائرة الانتماء القومي بالنسبة للإنسان المسلم . . . فهي، بهذا المعنى، دوائر انتماء، وليست مذاهب فكرية - كحالها في الغرب ولدى المثغربين - حتى يقوم التناقض بينها وبين الفكرية الإسلامية، التي هي «أيديولوجية» الأمة في عالم الإسلام . . .

وإذا نحن تأملنا حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الذي يقول فيه: «مَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ قَتَلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(١) . . . رأينا كيف تعددت فيه الرموز التي يمنحها المؤمن من الولاء والانتماء الحلد الذي يقاتل حتى الشهادة في سبيلها . . . ولقد تجاوزت هذه الرموز، في هذا الحديث النبوي الشريف، مع التدين الجامع،

(١) رواه الترمذي وأبو داود.

فون أن يكون هناك تناقض بينها؛ لأن القضية هي : أي المصامير تحملها هذه الرموز؟ فطالما اتسقت مضامينها مع مقاصد الشريعة، فلا ضرر من تعددها؛ لأن الإسلام سيظل هو الجامعة الأعم والرابطة الأشمل وستظل هذه الرموز جميعا دوائر انتماء ودرجات ولواء وحلقات في سلسلة تمثل «الواقع» الذي يتعامل معه الإسلام، فيحكمه بمعاييره، ويصنعه بصيغته، نافيا عنه أسباب التناقض، ومحققا - بالوسيطية الإسلامية الجامعة - هذا النسق الإسلامي الفريد! . .



وإذا كان هذا هو موقف «الإسلام» الفكري . . والنظرية، فلقد صادقت عليه وصدقته مسيرة «الإسلام» الممارسة . . والتطبيق، فدولة الإسلام كانت دائما وأبدا دولة خلافة لا مركزية . . تتعدد فيها الولايات والعمالات والإمارات والسلطات، على النحو الذي يعكس تميز الأقاليم والأوطان . . كما قد تعايشت فيها اللغات، على مستوى الجمهور وفي عوالم العامة - إلى جانب تعريب أهل الذكر والاجتهاد والإبداع والنظر في علوم الإسلام - اعترافا بالتمايز القومي - الذي ترسم اللغات القومية حدوده - في إطار جامعة الإسلام . . فكانت مصادقة «التطبيق الإسلامي» على «الفكر الإسلامي»، في هذا الميدان، شهادة الصديق على انتفاء التناقض والتضاد بين دوائر الانتماء : «الوطنية» . . و«القومية» وبين رابطة الاعتقاد والحضارة الإسلامية . .

فبالإسلام هو «الأب الشرعي الوحيد» الذي إليه ينتسب كل مسلم، وما تعدد وتميز أوطان وقوميات أبنائه المسلمين إلا كتعدد «أمهات» هؤلاء الأبناء الذين تجمعهم رابطة الانتساب إلى أبيهم : الإسلام! . .

إن القومية، بمضمونها الجاهلي، هي تلك التي رفعت رابطة النسب القبلي فوق رابطة الاعتقاد الإسلامي، وباسمها تحدث أمية بن أبي الصلت الثقفي (٥هـ، ٦٢٦م) عندما سأله أبو سفيان بن حرب (٥٧ ق. هـ - ٣١هـ، ٥٦٧ - ٦٥٢م) عن رأيه في محمد ودعوته، فأجاب : «ما كنت لأومن لنبي ليس من قبيل» (١) . .

هكذا كانت القومية الجاهلية قديما .

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد (تبيين الدلائل النبوية) ج ٢ ص ٥٩١ تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، طبعة بيروت سنة ١٩٦٦م

وإن العصبية القومية العلمانية - التي عرفها الغرب ، والتي استعارها منه المتغربون من مفكرينا وساستنا - وإن عملت للوحدة القومية ، الجامعة شتات الشعوب التي مزقتها الاستعمار - وفي ذلك خطوة على طريق الوحدة الإسلامية - إلا أن علمانية هذه القومية تجعلها تخارب إسلامية الواقع والفكر في مجتمعها ودولتها . . ومن ثم فهي موظفة ضد الصيغة الإسلامية لوحدة الأمة . . كما أنها بإسقاطها الدائرة الإسلامية والمحيط الإسلامي من نطاق اهتماماتها الفكرية والعملية ، إغنا تقطع روابط الأمة . . . وفي ذلك تقترب هذه القومية العلمانية من عصبية الجاهلية ، لتفريغها دعوتها وحركتها ومشروعها من روح الإسلام . . الذي هو الرسالة الخالدة لهذه الأمة الواحدة ، والذي هو مصدر الحياة والإحياء لجسدها الواحد ، الذي تمثل أعضاؤه الأوطان والقوميات . . بالمعنى الذي عرضنا له في هذه المصطلحات .

إن المسلمين أمة واحدة ، خرجت من بين دفتي كتاب واحد . . وما أوطانها وشعوبها وقبائلها وقومياتها إلا آيات وسور في هذا الكتاب !

* * *

التربية الجمالية

— المسلم .. والجمال ..

— جماليات السماع ..

— جماليات الصبر ..

المسلم ... والجمال

من الناس من يحسب أن هناك خصومة بين الإسلام وبين الجمال، تدعو المسلمين إلى التجهم في النظرة إلى الحياة، وإدارة الظهر إلى ما في الكون من آيات البهجة والزينة والجمال. . يحسبون ذلك، فيقولونه، أو يعبرون عنه بسلوك المتجهم إزاء آيات الجمال والفنون والإبداعات الجمالية في هذه الحياة. .

ولو كان هذا المسلك الخشن والغليظ والمتجهم، أثرا من آثار المحن التي يمتحن بها المسلمون في مرحلة الاستضعاف التي يعيشونها، ورد فعل للتحديات المعادية التي تفرض الهم والحزن على الوجدان الإسلامي الموهف، أو مظهر الغضبية لحرمان الله المتهككة، لكان ذلك مبررا ومفهوما. . لكن أن يكون هذا التجهم، في نظر هذا الفريق من الإسلاميين، هو مما يقتضيه المنهج الإسلامي في الحياة، فذلك هو الذي يدعو إلى استجلاء منطوق ومفهوم المنهج الإسلامي إزاء جماليات الحياة. . .

وجدير بالتنبيه أن هؤلاء الذين يحسبون قيام التلازم بين التجهم وخصومة الأحاسيس الجمالية وبين منهج الإسلام، منهم الإسلاميون، الذين يحسبون - مخلصين - أن هذا هو الموقف الحق الصحيح في هذا الموضوع، ومنهم الخصوم الذين يتخذون من مسلك الغلظة لبعض الإسلاميين تجاه جماليات الحياة سبيلا للطعن على الإسلام. . . فالقضية، إذن، أكبر من أن تكون «خيارا خشنا» لبعض من الإسلاميين هم أجراء في سلوكه، وإنما هي قيد غدت واحدة من المطاعن التي يحاول نفر من خصوم المنهج الإسلامي استخدامها - ضمن مطاعن أخرى - لتشويه

صورة منهج الإسلام في الفكر والحياة . . . الأمر الذي يكسب الحديث عن هذه القضية أهميته ، ويجعل له مكانه الطبيعي في سياق الحديث عن معالم منهج الإسلام .

* * *

وبادئ ذي بدء ، فإذا كانت « الحضارة » هي جماع إبداع الأمة في عالمي « الفكر » و« الأشياء » ، أي في « الثقافة » التي تهذيب الإنسان وترتقي به ، وفي « الثمدن » الذي يجسد ثمرات الفكر - في التطبيق - والتقنية - أشياء يستمتع بها الإنسان المتحضر . . . إذا كانت هذه هي « الحضارة » ، فإنها - كإبداع بشري - في المنظور الإسلامي وفي التجربة الإسلامية ، وثيقة الصلة بدين الإسلام . كوضع إلهي ، نزل به الوحي على قلب رسول الله ، عليه الصلاة والسلام . . .

ففي التجربة الحضارية الإسلامية ، كان « الدين » هو الطاقة التي أثمرت ، ضمن ثمراتها ، توحيد الأمة ، وقيام الدولة ، والإبداع في كل ميادين العلوم والفنون والآداب ، شرعية وعقلية وتجريبية ، كما كان الدافع للمفتح على الموارث القديمة والحديثة للحضارات الأخرى ، وإحيائها ، وغربلتها ، وعرضها على معايير الإسلام ، واستلهاهم المتسبق منها مع هذه المعايير ، لتصبح جزءاً من نسيج هذه الحضارة الإسلامية ، التي وإن كانت إبداعاً بشرياً ، إلا أنها قد اصططعت بصيغة الإسلام الدين ، كما كانت ثمرة للطاقة التي مثلتها وأحدثها عندما تجسد في واقع المسلمين . . .

تلك هي العروة الوثقى بين دين الإسلام وبين حضارته ، بما فيها من إبداع شمل مختلف الميادين : الشرعية . . . والعقلية . . . والتجريبية . . . والجمالية . . .

بل إننا لو تأملنا في مكان « الهجرة » في دعوة الإسلام ودولته وأمنه . لرآيناها أكثر وأكبر من إنجاز لإنقاذ الدعوة من حصار « الشرك المكي » . . . لأن الهجرة في حياة هذه الدعوة لم تقف عند الهجرة من مكة إلى المدينة - ومن قبلها الحبشة - وإنما كانت ، أيضاً ، هجرة من « البداوة » ، إلى « الحضارة » ، من « البادية » إلى « الحاضرة » ، من حياة « الأعراب » ، التي تغلب عليها الغلظة ويسود فيها الجفاء ، إلى حياة « العرب » الذين استقروا في « القرى » ، فغداً بإمكانهم أن يقيموا « مدنية » و« حضارة » في هذه

«القرى» . . كانت إنجازاً حضارياً، ينتقل بالجماعة البشرية من طور ترحال البداوة، الذي يستحيل معه قيام «التراكم» في الإبداع - الثقافي والتعلمي - إلى طور الاستقرار والحضور في «القرى» الحاضرة، الأمر الذي يتيح لإبداعات الإنسان أن «تتراكم» فتعلو بناءً حضارياً مناسباً للجهود الإبداعية المبذولة فيه . .

تلك هي «المكانة الحضارية» للهجرة في حياة دعوة الإسلام، في عصر صدر الإسلام، وتلك هي بدايات خيوط العروة الوثقى بين الإسلام الدين - الوضع الإلهي - وبين الحضارة الإسلامية - الإبداع الإسلامي لأمة الإسلام . .

وفي ضوء هذه «الحقيقة الحضارية»، نفهم اصطفاء الله سبحانه وتعالى، «مكة»، أم القرى - وحاضرة الخواضر - مهبطاً للوحي بالدين الجديد . . ونفهم مغزى كون «يثرب» - المدينة - وهي ثمانية القرى والخواضر - هي دار الهجرة وعاصمة الدولة ومنازل الدعوة . . بل نفهم سر استمساك القرى والخواضر الثلاث - المدينة ومكة والطائف - بالإسلام، يوم ارتدت عنه، أو عن وحدة دولته، البوادي ممن فيها من الأعراب، عندما زلزلت وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، قلوب هؤلاء البدو والأعراب؟! . . نفهم جميع ذلك في ضوء العلاقة العضوية بين هذا الدين وبين الإبداع الحضاري للإنسان الذي تدين بهذا الدين . . .

بل ونفهم أن هذه العلاقة بين «الدين» وبين «الحاضرة»، ومن ثم «الحضارة»، ليست خصيصة إسلامية، إنما هي سنة من سنن الله في كل الشرائع والرمالات . . فكما اصطفى الله حاضرة مكة، لتبدأ منها الدعوة، قائلاً لرسوله: ﴿... وَلَنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: ٩٢). أتينا في قرآنه الكريم، أن هذا الاصطفاء إنما كان أطراداً لسنة إلهية . . ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص: ٥٩) . . فأم القرى، وحاضرة الخواضر كانت دائماً هي موطن الرسل والرسالات، وذلك للعلاقة العضوية بين «الدين»، و«الحضارة»، على امتداد تاريخ الإنسان . . .

* * *

ولأن هذا هو دور «الهجرة» في دعوة الإسلام وأمنته ودولته، ولأن هذه هي وظيفتها الحضارية - الانتقال بالإنسان - الأعرابي - من غلظة البداوة وتجهيم خشوتها

- إلى مدينة الحاضرة وثقف - تهذب - عقول أبنائها - . . . لأن هذا هو دورها ،
وهذه هي وظيفتها الحضارية ، كان المسلمون يستعظمون ويستكبرون رجوع المهاجر
عن « المدينة » وانقلابه إلى « البادية » مرة أخرى ، حتى لقد سموا هذا الانقلاب
« ردة » . . . وقرأنا في مصادر السنة ذلك السؤال الاستنكاري الذي سأله أحد الولاة
لمن عاد فتعرب - رجع أعرباً بعد هجرته - : « أرتددت على عقبيبك
تعربت ؟! » (١) .

تلك هي بدايات الخيوط بين الإسلام الدين وبين الحضارة ، وهي بدايات لا
ترشحه كي يوحى بالتجهم إزاءها ، ولا بمخاصمة إبداعاتها الجمالية بحال من
الأحوال . . .

* * *

ثم . . . إن « الجمال » ، الذي يظن بعض من الناس مخاصمة الإسلام إياه ، هو
- إذا نحن تأملناه - بعض من آيات الله سبحانه وتعالى ، التي أبدعها في هذا الكون ،
وأودعها فيه . . . إنه بعض من صنع الله وإبداعه سبحانه ، سوءه وسخره للإنسان ،
طالباً من الإنسان أن ينظر فيه ، ويستجلي أسراره ، ويستقبل تأثيراته ، ويستمتع
بمناحه ويعتبر بعيرته ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء
فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات
من أغناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر ويتعه إن
في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ (الأنعام : ٩٩) . . . إنها آيات خلق الله ، يأمر الإنسان
أن ينظر فيها . . .

وأيتما يمم الإنسان بصره أو بصيرته أو عقله أو قلبه ، فإنه واجد آيات الله التي
خلقها « زينة » للوجود ، ودعاه إلى النظر فيها . . . ﴿ إنا زينا السماء الدنيا بزينة
الكوكب ﴾ (٦) وحفظاً من كل شيطان مارد . . . ﴿ (الصفات : ٦ ، ٧) . . . ﴿ وزينا
السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ (فصلت : ١٢) ، ﴿ ولقد
جعلنا في السماء بروجاً وزيناهم للناس من كل شيء ﴾ (٧) . . .

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي . . .

فَمِنْ أَسْتَرْقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ عُبِينٌ ﴿ (الحجر: ١٦-١٨) . . . ﴿ أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾ (ق: ٦).

فهذه «الزينة» - التي هي آيات إبداع الله سبحانه وتعالى - هي «زينة - جمال» يدعو الله الإنسان إلى النظر فيها، بل يقول لنا: إن خلقها ليس «للمحفظ» فقط، ولا «للمتفعة» وحدها. . . وإنما «للزينة» التي أبدعها الله لينظر فيها الإنسان ويستمتع بما فيها من جمال!

ومثل ذلك حديث القرآن الكريم عن آيات خلق الله التي أبدعها لنا في صورة «الحيوان» المسخر للإنسان، فليست «المتفعة» المادية وحدها هي الغاية من هذا الخلق والتسخير، وإنما «الجمال» و«الزينة» أيضًا غايات يتغياها الإنسان في هذا الخلق الذي خلقه الله. . . ﴿ وَالْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعَ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (٤) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ يُسْرِحُونَ (٥) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ (٦) وَالْخَيْلَ وَالْبُغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (١) . . . (التحل: ٥-٨).

فليست «المتفعة المادية» فقط هي غاية خلقها وتسخيرها للإنسان، إذ «الجمال» و«الزينة» كذلك «متفعة» محققة ولازمة، أيضا، للإنسان. . .

والبحار، التي سخرها خالقها للإنسان. . . لا تقف منافعها عند المنافع المادية - اللحم الطري، وسبل الإيضال - وإنما ابتغاء «الجلية» . . . و«الزينة» . . . و«الجمال»، أيضا، من منافعها. . . ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفَلَكَ مَوَازِيرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (التحل: ١٤).

وعندما يشير الله سبحانه، إلى بعض من نعمته وآياته. . . نرى قرآنه الكريم

(١) وفي الحديث الشريف عن الخليل: «الخيال معتود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة» - وهي لرجل أجرة - ولم جل ستر وجفاله - وعلى رجل وزر، فأما الذي هي له أجرة لرجل يتخذها - بعدها - من سبل الله، وأما التي هي له ستر وجفال، فرجل يتخذها تكريما وتجملا ولا ينسى حق بطونها وظهورها وعسرها ويسرها، وأما الذي هي عليه وزر فرجل يتخذها بلحا وأثرا ويراه ويطرا - رواه مسلم والإمام أحمد.

يلفت النظر إلى ما ينزل من السماء من ماء تمتلئ به الأودية فيحيى الأرض ويزينها
للتناظرين . . . وإلى ما يستخرجه الإنسان ، بالنار من حلى الزينة والجمال ،
المستخرجة من معادن الأرض . . . ففي الزرع : طعام ، وزينة ، وفي الذهب والفضة :
نقد ، وحلية ، وجمال يتجمل به الإنسان . . . ﴿ .. أنزل من السماء ماء فسالت
أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع
زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فذهب جفاء وأما ما ينفع الناس
فمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال ﴾ (الرعد: ١٧) .

إن هذا الجمال وتلك الزينة ، هي آيات الله ، أبدعها وبشها في هذا الكون ، وأمر
الإنسان أن ينظر فيها . . . إذن ، فالنظر في هذا الجمال ، والاستقبال لآيات الزينة ،
وفتح قنوات الإحساس الإنساني على صنع الله هذا ، هو امتثال لأمر الله سبحانه
وتعالى : ﴿ انظروا إلى ثمره إذا أنمر وينبع ﴾ (الأنعام : ٩٩) . . . ﴿ أقلم ينظروا إلى
السماء فرقهم كيف بيئناها وزيناها ﴾ (ق : ٦) . . . وهذا النظر ، في هذه
الآيات ، هو سبيل من سبل الاستدلال على وجود الله ، وعلى كمال قدرته وبداع
صنعه . . . وما تعطيل النظر في آيات الجمال هذه - باصطناع الخصومة بين الإسلام
وبين جماليات الحياة - إلا تعطيل للدليل على وجود الصانع المبدع لهذه الآيات . . .

ويستوى مع هذا التعطيل للنظر - بقمع أدواته وسد قنواته وإهمال ملكاته -
«النظر» المجرد من «الإحساس» بآيات الجمال المودعة في هذه المخلوقات . . .
والذين لا يرون في المحيط الذي يعيشون فيه غير «المنافع المادية» ، ولا ترى بصائرهم
آيات الجمال في هذا المحيط ، لا شك أنهم معنويون وموصوفون بقول الله
سبحانه : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا
يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾
(الأعراف : ١٧٩) . . .

كذلك فإن تنمية الإحساس الجمالي لدى الإنسان المؤمن هو تنمية للملكات
والطاقات التي أنعم بها عليه الله . . . وفي ذلك الشكر لله الذي أنعم بها . . . وإن في
استخدام هذه الملكات سبيلا للاستمتاع بما خلق الله في هذا الكون من آيات الزينة
والجمال والشكر لله على نعمة خلقه لهذه الزينة ولهذا الجمال . وصدق الله العظيم

إذ يقول: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ١١) . . . وصدق رسوله الكريم عندما قال: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»^(١).

* * *

وإذا كان المسلم - بحكم إيمانه وإسلامه - مدعو إلى التخلق بأخلاق الله، ليكون ربانيا، ومطلوب منه أن يسعى، بقدر الطاقة - ومع ملاحظة قبوارق المطلق عن النسبي - أن يسعى كي يتحلى بمعاني أسماء الله الحسنى . . . ففي الحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال»^(٢) . . . فالمسلم، إذن، مدعو إلى الاتصال بالجمال، الذي هو البهاء والحسن، في الفعل وفي الخلق، وإلى تنمية إحساسه بالجمال الذي أودعه الله في الكون، جمال الصور وجمال المعاني على حد سواء^(٣) . . . ففي ذلك «جمال» للإنسان و«سعادة» له أيضا . وكما يقول الإمام الغزالي «فإن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى، والتحلى بمعاني صفاته، وأسمائه، بقدر ما يتصور في حقه . . . ليقرب بها من الحق قريبا بالصفة لا بالمكان . . . لأن استعظام الصفة واستشرافها يتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الجلال والجمال، وحرص على التحلى بذلك الوصف إن كان ذلك ممكنا . . . أو يبعث الشوق إلى القدر الممكن منه لا محالة . . . وبذلك يصير العبد ربانيا، أي قريبا من الرب تعالى . . .»^(٤) عندما يكون جميلا، يتصف ويستمتع بصفات وآيات الحسن والبهاء، التي أبدعها الباري - الجميل - الذي يحب الجمال .

ولأن هذا هو موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال والزينة المبثوثة في الكون، من صفات الحسن والبهاء المتاحة للإنسان في هذه الحياة، كانت دعوة القرآن الكريم الناس إلى اتخاذ الزينة عند كل مسجد، أي إلى إقامة التلازم وعقد القران بين التزين وبين دعاء الله والمثول بين يديه، فكلاهما - التزين، والصلاة - شكر لله سبحانه وتعالى! . . . ﴿يَبْنِي آدَمَ خَدَّوْا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ

(١) رواه الترمذي .

(٢) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد وهو في إحدى روايات أبي هريرة حديث أسماء الله الحسنى . انظر: الغزالي (المقصد الأمي في شرح أسماء الله الحسنى) ص ١٠٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م .

(٣) انظر تعريف «الجمال» في (لسان العرب) لابن منظور .

(٤) (المقصد الأمي في شرح أسماء الله الحسنى) ص ٢١، ٢٠ .

لعباده والطَّيِّبَات من الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣١، ٣٢﴾ . . . ونحن نلاحظ أن هذه
الآيات تدعو الإنسان - مطلق الإنسان - (يا بني آدم) - وليس المسلمين وحدهم،
وذلك تنبيهاً على أن هذا هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، طلب الزينة
والجمال . . . وتصحيحاً للانحراف الذي جعل العبادة رهبانية تدير الظهور لصفات
الحسن ومظاهر الجمال في هذه الحياة - ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ
وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ . . . إنه المتهج الإسلامى، الذى يعيد الإنسان - فى هذه
القضية، كناخى سواها - إلى «فطرته»، والى التى يمثل التجميل والتزين ملامحاً أصيلاً
من ملامحها، وفى حديث عائشة، رضى الله عنها، يقول رسول الله، صلى الله
عليه وسلم: «عشرة من الفطرة، قص الشارب، وقص الأظفار، وغسل
البراجم^(١) وإعفاء اللحية، والسواك، والاستنشاق، وتنف الإبط، وحلق العانة،
وانتقاص الماء^(٢) . . .»^(٣).

وإذا كان «المسجد»، فى العرف الإسلامى، هو: مطلق مكان السجود، ولذلك
كانت الأرض كلها مسجداً لأبناء الإسلام، فإن اتخاذ الزينة هو فريضة إسلامية فى
الأوقات الخمسة التى يمثل فيها المسلم، يومياً، بين يدي مولاه . . . أى أنها فريضة
إسلامية فى كل زمان - تقريباً - وفى أى مكان! . . .

وهذه الفريضة يتأكد التنبيه عليها فى أيام وأماكن الاجتماع، كالجموع والأعياد . .
وفى حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «ما على أحدكم، إن وجد سعة،
أن يتخذ ثوبين لجمعه، سوى ثوبى مهتته^(٤)»، و«من اغتسل - أو تطهر - فأحسن
الطهور، وليس من أحسن ثيابه، ومس ما كتب الله له من طيب أو دهن أهله، ثم
أتى الجمعة، فلم يبلغ ولم يفرق بين اثنين، غفر له ما بينه وبين الجمعة
الأخرى»^(٥) . . .

ولا يحسن أحد أن «الزينة» التى يطلبها الإسلام ويأمر بها مقصورة على الثياب

(١) البراجم: مفرد ما برجمة - بضم الباء وسكون الراء وحسم الجيم - عقد الأصابع ومفاصلها كلها، أو
هى خطوط الكف التى يترسب فيها الغبار -

(٢) انتقاص الماء: من مغابته الاستنجاء -

(٣) رواه النسائى، (ولقد ذكر راوى الحديث سبع صفات، ونسى العاشرة).

(٤) رواه ابن ماجه.

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

الحسنة، والطيب، وحسن التجميل، فقط، عند المشول بين يدي الله في الصلاة، ذلك أن «الزينة» إذا كانت اسماً جامعاً لكل شيء يتزين به^(١). . . فإن مصادر طلبها، ومواطن الإحساس بها مبثوثة في كل آيات الجمال التي خلقها الله وأبدعها وأودعها في سائر أنحاء هذا الوجود. . . ففي الجنات وأزهارها - بل إن في مطلق النبات - زينة للأرض، تتزين بها، وتتجمل، كي يستمتع بها الإنسان. . . لقد كان من دعاء النبي، صلى الله عليه وسلم - في حديث الاستسقاء - : «اللهم أنزل علينا في أرضنا زينتها»! . . . وكانت دعوته إلى تزين قراءة القرآن بالصوت الحسن : «زينوا القرآن بأصواتكم»^(٢).

فالخيل «ستر وجمال للرجل يتخذها تكريماً وتجبلاً، ولا ينسى حق بطونها وظهورها وعصرها ويسرها»^(٣).

والثياب الجديدة، نعمة لا يقف المسلم إزاءها عند «منفعتها المادية» وحدها، وإنما ينصرف فيها «المعاني الجميلة» للثوب الجديد. . . وفي الحديث الذي يرويه عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم : «من استجد ثوباً فلبسه، فقال حين يبلغ ترقوته : الحمد لله الذي كساني بما أوارى به عورتى، وأتجمل به في حياتي، ثم عمد إلى الثوب الذي أخلق - أو قال : ألقى - فتصدق به، كان في ذمة الله تعالى، وفي جوار الله وفي كتف الله حياً وميتاً، حياً وميتاً، حياً وميتاً»^(٤).

فالثياب «للمنفعة المادية»، و«للتجميل» كذلك. . . ولقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لعمر بن الخطاب، وقد رآه لبس ثوباً جديداً : «لبس جديداً، وعش حميداً، وميت شهيداً، ويرزقك الله قرة عين في الدنيا والآخرة»^(٥).

ولقد ميز الإسلام ما بين طلب الجمال، والاستمتاع به، عندما يحكمه الاقتصاد والاعتدال، وعندما يكون شكراً لأنعم واهب هذا الجمال، وبين «الكثير» الذي نهى

(١) انظر معنى مصطلح «الزينة» في (لسان العرب) لابن منظور.

(٢) رواه البخاري وأبو داود وابن ماجه والدرامي والإمام أحمد.

(٣) من حديث أبي هريرة - رواه مسلم والإمام أحمد.

(٤) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

عنه الإسلام، وتوعد مقترفيه . . فعندما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الحديث الذي يرويه ابن مسعود: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كِبَر» . . . عند ذلك قال رجل:

يا رسول الله، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسلاً، ورأسي دهنًا، وشراكي نعل^(١) جيدًا - وذكر أشياء، حتى ذكر علاقة سوطه^(٢) - أفمن الكبر ذلك يا رسول الله؟

فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لا! ذلك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال. ولكن الكبر من سفه الحق وازدري الناس!»^(٣) . .

فالجمال محمود . . بل هو يسعى على درب الاتصاف بطرف من صفات الله المعلقة في أسمائه، وليس من الكبر المذموم، الذي هو تسفيه الحق وازدراء الناس .

وأيضًا . . فليس هذا الجمال هو «البغى» الذي ينهى عنه الإسلام . . ولقد سأل الصحابي مالك بن مرارة الرهاوي، رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال:

- يا رسول الله، قد قسم لي من الجمال ما ترى، فما أحب أحدًا من الناس فضلي بشراكين فما فوقهما! أفليس ذلك هو البغى؟!

فقال، صلى الله عليه وسلم: «لا! ليس ذلك بالبغى، ولكن البغى من بظر - أو قال: سفه الحق وغمط الناس»^(٤) .

فالحرص على التجميل، إلى حد التنافس في الاتصاف به والجمع لمؤهلاته، ليس من «البغى» الذي ينهى عنه الإسلام.

ولقد أباح الإسلام للمرأة أن «تتجمل للخطاب» إظهارًا لنعمة الجمال، وطلبًا للزواج . . . وفي حديث الصحابية سبيعة بنت الحارث الأبلمية . . . عندهما توفي

(١) شراك النعل: السير يكون على وجهها.

(٢) علاقة السوط: السير في مقيض السوط، يعلق منه.

(٣) رواد مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٤) رواه أبو داود والإمام أحمد - (والشراك: السير يكون على وجه النعل).

عنها زوجها سعد بن خولة ، ووضعت حملها منه ، وبرئت من نفاسها «تجملت للخطاب» . . فدخل عليها أبو السائب بن يعكك - من بني عبد الدار - فقال لها : مالي أراك متجملة ، لعلك ترنجين النكاح ؟ إنك ، والله ، ما أثبت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر . فذهبت سبيعة إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وسألت عن ذلك - عن «العدة» - وليس عن «التجميل للخطاب» - فلم يكن ذلك موضع خلاف ! - قالت : «فأفتاني رسول الله بأنني قد حلت حين وضعت حملي ، وأمرني بالتزويج إن بدا لي» . . . (١)

بل لقد رأينا «الجمال - والتجميل» نعماء يدعو الرسول ربه أن يسبغها على الصحابي أبو زيد الأنصاري ، فيقول في الدعاء له : «اللهم جملة وأدم جماله» . . . (٢) . ووجدنا القرآن الكريم يتحدث عن زينة الأرض وزخرفها كمهمتين من مهام خلافة الإنسان عن الله في عمرائها ، لن تنتهي هذه الخلافة ، بطن صفحة هذه الحياة الدنيا إلا إذا بلغ الإنسان الشأ في هذا السبيل ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَتْرَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (يونس : ٢٤) .

هذا هو منهج الإسلام إزاء آيات الجمال والحسن والبهاء والزينة والزخارف التي أبدعها الله وأودعها في الوجود ، طالبا من الإنسان النظر فيها ، والاستقبال لتأثيراتها ، والاستمتاع بمناعتها ، شكرا لله على إبداعها ، وعلى إبداعه الخواص المستقبلية لتأثيراتها ، وتخلقا ببعض صفات الله سبحانه ، الذي هو «جميل يحب الجمال» ، كما قال عليه الصلاة والسلام . .

ولقد كان منهج النبوة ، الذي تجسد في سلوك الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، في خاصة نفسه ، ومع أهله ، وفي تشريعه للناس . . كان هذا المنهج - يصدد التربية

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود .

(٢) رواه الإمام أحمد .

الجمالية، والسلوك الجمالي - البيان العملي والممارسة التطبيقية للبلاغ القرآني، الذي شرع الله فيه منهج الإسلام في هذا الميدان .

فهذا الرسول، الذي جاء رحمة للعالمين، كان النموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات الجمال في خلق الله، وبلغت النظر بهذا السلوك الجمالي، ليغدو سنة متبعة في مذهب الإسلام وحضارة المسلمين .

لم يكن الرسول «مترفاً»، ولا «مستغنياً»، ولكن الله قد أغناه عن الحاجة، بعد أن كان فقيراً عائلاً... ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي﴾ (الضحى: ٨) . لم يكن «الراhib» الذي يقيم الخصام بين مملكة الأرض ومملكة السماء . . . ولا «الناسك» نسكاً أعجيباً، الذي يدير ظهره للدنيا وطياتها . . . كان يقبل الهدية، ويهدي إلى الناس، وكان يتصدق، دون أن تتطلع نفسه أو تمتد يده إلى شيء من الصدقات . . . كان له من المال - في «فدك» - ومن العنائم - سهم وصفايا - ما يكفيه وأهله، كإمام للدولة، وبمقاييس بساطة تلك الدولة ودرجتها في الشراء، في ذلك الزمان وذلك المكان . . . كان المال في يده، ولكنه لم يستول على قلبه في يوم من الأيام! . . .

ونحن إذا شئنا أن نتلمس في سيرته - في خاصة نفسه - نماذج شاهدة على رقيه وارتقائه في السلوك الجمالي، والإحساس بالجمال، فإننا واجدون الكثير . . .

﴿يروى ابن عباس فيقول: «كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يتقاعل، ولا يتطير، ويعجبه الاسم الحسن» (١) .

والذين يتأملون هذا السلوك، في ضوء قضيتنا، يدركون أن التفاضل إنما هو ثمرة لرؤية إيجابيات الواقع وجماليات المحيط . . . وهو ضد التشاؤم، الذي لا يرى صاحبه سوى القبيح والسلبيات . . . وأيضاً هو غير البذاجة، التي لا يبصر صاحبها إلا إيجابيات ولا السلبيات! . . . فالتفاضل موقف إيجابي من جماليات الحياة وإيجابيات المحيط . . .

«ولا يتطير» . . . لأن المتطير هو الذي لا يرى من الأشياء إلا جانب القبح والتشاؤم . . . على حين أن في هذه الأشياء - كل الأشياء - من وجوه الخير والجمال ما يعطد التطير والتشاؤم عن الذين يبصرون هذا الخير وهذا الجمال . . .

(١) رواه الإمام أحمد .

«ويعجبه الاسم الحسن» . . . أي أنه ، صلى الله عليه وسلم ، قد بلغ في استشعار آثار الجمال إلى الحد الذي جعله يلمحها حتى في الأسماء . . فهو يدرك أثر «العنوان» في الدلالة والإيماء إلى «المضمون والموضوع» . .

✽ وفي مأكله ومشربه - على بساطتهما - كان طالبا للجمال والاستمتاع . . «كان يحب الغسل والخلو»^(١) . . و«كان أحب الشراب إليه الخلو البارد»^(٢) . . فكان - على بساطة عيشه - ذواقه يحب الطيب والجميل من الطعام والشراب . . وقصصه شهيرة عندما كانت تعاف نفسه خلال الطعام إذا لم تستطع نفسه ، عليه الصلاة والسلام . .

✽ وكما لبس البسيط من الثياب . . فلقد «لبس جبة رومية» . .^(٣) . . وعندما أهديت إليه جبة من ديباج منسوج فيه الذهب ، لبسها ، صلى الله عليه وسلم ، وقام على المنبر ، وجلس ولم يتكلم ! ثم نزل ، فجعل الناس يلمسون الجبة وينظرون إليها . . فلما خشى افتنانهم بأمثال هذه الأشياء ، سألهم :
- «أتعجبون منها؟!» .

قالوا : ما رأينا ثوبا قط أحسن منه !

فقال : صلى الله عليه وسلم : «لنأذيّل سعد بن معاذ في الجنة أحسن مما ترون»^(٤) .

لقد لبس هذا الذي لم يرى الناس ثوبا قط أحسن منه . . لكنه ذكرهم بما هو خير منه وأفضل عند الله . .

✽ وعلى اختياره للبساطة في أدوات منازله وحاجياته أهله . . فلم يكن يعاف استخدام ثمين الأدوات . . ويروي حميد فيقول : «رأيت عند أنس بن مالك قدحا كان للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، فيه ضبة فضة»^(٥) .

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٢) رواه الترمذي والإمام أحمد .

(٣) رواه الترمذي ، من حديث المغيرة بن شعبه .

(٤) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٥) رواه الإمام أحمد .

* وعندما تحدث عن الطيبات التي يعشقها ويحبها في هذه الحياة ، كشف لنا عن ذوق راق ، يستشعر آيات الجمال ، ويستمتع بطيبات الحياة : « حبيب إلى من الدنيا : النيباء ، والطيب ، وجعلت قرّة عيني في الصلاة »^(١) .

ومن الذي لا يرى الرقي في التحضر ، واليسمو في الإنسانية مجسدا في هذا النبي العظيم . . الذي جعلت قرّة عينه في الصلاة . . والذي كان يقوم الليل حتى تتورم قدماه . . والذي كان لا يجاري في شجاعة المقاتل ، حتى ليقول على بن أبي طالب - وهو من هو في القروسية والغداة - في خبر شجاعة النبي المقاتل : كنا إذا حفي الوطيس واحمرت الخدق احتمينا برسول الله ! . . هذا النبي ، هو ذاته الذي يقف بالمسجد ، أثناء اعتكافه فيه للعبادة - والمعتكف لا يغادر المسجد أثناء الاعتكاف - يقف على عتبة حجرة أم المؤمنين عائشة - وكانت حائضا لا يحل لها دخول المسجد - يقف على عتبة الحجرة ، بين يدي زوجها ، لترجل له شعره أثناء الاعتكاف ! . . أي رقي هذا الذي تجسده تلك الصورة الإنسانية الجميلة ، التي يصورها حديث عائشة : « أنها كانت ترجل النبي ، وهي حائض ، وهو معتكف في المسجد ، فيناولها رأسه وهي في حجرتها . . »^(٢) ١٩

* ثم . . أي رقي في الجمال والتجمل يبلغ ذلك الذي تحدث عنه خادمه أنس ابن مالك ، عندما وصف هذا الجانب من حياته ، فقال : « ما شمت عتبرا قط ولا مسكا ولا شيئا أطيب من ريح رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ولا فسست قط ديباجا ولا حريرا ألين نسا من كف رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كان أزهر اللون^(٣) ، كأن عرقه اللؤلؤ^(٤) ! » .

تري ، هل هناك في الجمال والتجمل أرقى من ذلك الذي كان « كأن عرقه اللؤلؤ » ؟ ! هذا هو رسول الله . . جسد في عشقه للجمال ، وارتقائه على دربه منهج الإسلام في التربية الجمالية . . فكانت حياته ، في خاصة نفسه ، التجسيد لستته التي علمنا إياها عندما قال : « إن الله جميل يحب الجمال » !

* * *

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) الأزهري : الأيض المستثير .

(٤) رواه مسلم والإمام أحمد .

أما «سيرته الجمالية» في أهله، فإنها هي الأخرى نموذج للجمال الراقى، وللرقى الجمالى . . تدهشنا اليوم، بعد أكثر من أربعة عشر قرناً . . فما بالنا إذا تصورناها في ذلك التاريخ البعيد؟ . .

« هذه عائشة، زوجة، رضى الله عنها . . التي تروى عنه الحديث، وتفتى في الدين . . كانت تعشق اللعب بالتمثيل . . تماثيل البنات، والحيل ذات الأجنحة . . وكانت تسمى خيل سليمان! . . وكانت لها صواحب يأتينها ويلعبن معها في بيت النبوة . . وعندما كان صواحبها يستحجن من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يدفعهن دفعاً رقيقاً ليلعبن وعائشة بالتمثيل . . . تروى ذلك أم المؤمنين عائشة فتقول: «كنت ألعب بالبنات على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وكان لى صواحب يلعبن معي، فكان إذا رأين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينقمعن منه، فكان رسول الله يُسَرِّبُهُنَّ إِلَى يُلْعَبْنَ معي» (١).

« وهذا النبي، الذي يأتيه الوحى، ويبلغ رسالة ربه، ويقود الدولة، ويرعى الأمة، ويكاتب الملوك، ويقا تل صناديد الشرك، وينهض بتغيير وجه الحياة على الأرض . . هذا النبي يمارس «السباق» مع زوجته عائشة أم المؤمنين، رضى الله عنها . . وأين؟ . . ليس سرا وراء الجدران والأبواب المغلقة . . وإنما في الطريق وهم مسافرون! . .

تروى عائشة حديث هذا الخلق الراقى في الاستمتاع بجمال الحياة، وفي الأخذ بحظه من طبيباتها، فتقول: «خرجت مع النبي في بعض أسفاره، وأنا جارية (٢)، لم أحمل اللحم ولم أبدن، فقال للناس: تقدموا، فتقدموا، ثم قال لى: تعالى حتى أسابقك، فسابقته فسبقته! . . فسكت عنى حتى إذا حملت اللحم وبدنت ونسيت، وخرجت معه في بعض أسفاره، فقال للناس: تقدموا، فتقدموا، ثم قال: تعالى حتى أسابقك، فسابقته فسبقنى! فجعل يضحك وهو يقول: هذه بيلك» (٣).

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) أى صغيرة شابة.

(٣) رواه أبو داود والإمام أحمد.

تري، هل هناك ما هو أرقى من هذا السلوك الجميل، الذي وإن حمل صاحبه تبعات الدنيا بأسرها، فإنه لا ينسى حفظه من جماليات الحياة؟ . . .

إننا نسوق هذا الطرف من سيرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا لتعجب أو نستدر العجب، وإنما لنقول: إن هذا هو المنهج الطبيعي والوحيد للإسلام في علاقة المسلم بجماليات الحياة. : منهج ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ (القصص: ٧٧). . . فليقد أحسن الله إلينا بآيات الجمال التي زين بها كل ما في الوجود:

والإحسان المقابل هو أن نحسن الاستقبال لهذه النعم الإلهية، ونرتقي بقنوات وأدوات وحراس استشعارها والاستمتاع بها، شكرياً له على ما أنعم، وإقامة للتوازن والوسطية الإسلامية، التي وإن أنكرت الترف والإسراف في الملذات، فإنها تنكر الرهبانية ونسك الأعاجم وإدانة الظهور لطيبات الحياة، وتعطي الحواس التي أنعم الله بها علينا عن أن تستمتع بطيبات وجماليات هذه الحياة. . . إنه المنهج الذي يعلمنا أن كل عمل يرتقي بإنسانية الإنسان، حتى ما كان منه «لهوا» يروح عن النفس، و«لذة» حلالاً، فهو «عبادة» لله، يستمتع بها الإنسان في دنياه، وتكتب له بها الحسنات التي يورثها في آخره. . . يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «... إن كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا: رمية الرجل بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق»^(١). . . ويقول: «عجبت من قضاء الله، عز وجل، للمؤمن، إن أصابه خير حمد ربه وشكر، وإن أصابه فسيه حمد ربه وصبر، المؤمن يؤجر في كل شيء حتى في اللقمة يرفعها إلى فم امرأته»^(٢). . . فتحني في العشق. . . والحنان. . . والملاعبة، يؤجر المؤمن، لأنه يستمتع بطيبات الحياة وجمالياتها.

ورسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا يقف - في هذا المنهج - عند تقرير هذه الحقائق. . . إنما هو يدعو المسلمين إلى سلوك هذا السبيل. . . فهو يسأل الصحابي جابر بن عبد الله:

(١) رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد.

«أتزوجت؟»

فيقول جابر: نعم..

فيسأله الرسول: «أنكرا؟ أم ثيبا؟»

فيقول جابر: لا، بل ثيبا..

فيقول، صلى الله عليه وسلم: «أفلا بكرا تلاحظها... وتلاحظيك»^(١)!..

تلك هي سنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في التربية الجمالية.. وهذا هو منهج النبوة بإزاء جماليات الدنيا وزينة الكون وطيبات الوجود، وهكذا تجسد هذا المنهج النبوي سنة عملية وأسوة حسنة، ضربنا عليها الأمثال، وسبقنا لها النماذج الشاهدة.. من حياته الشريفة، في خاصة نفسه، وفي علاقاته بأهله، وفي توجيهاته للناس..

إنه منهج العشق الخلال للطيب من آيات الجمال، ينفي.. بل يستنكر.. ذلك التجهم الذي يقتل الخصام بين المسلمين وبين طيبات وجماليات هذه الحياة.. فالمسلم لن يستطيع أداء فريضة الشكر لله على نعمة الجمال، إلا إذا عرف، واستمتع، بأنعم الله في هذا الجمال!..

(١) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَابْنُ مَاجَةَ وَأَبُو ذَرٍّ وَالدَّارِمِيُّ وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ.

جماليات السَّماع

لكن . . .

إذا كان هذا هو مستوى الرُضوح والحُسم الذي بلغه المنهج الإسلامي في الانتصار للتربية الجمالية ، وربط أواصر المودة بين أحاسيس الإنسان المسلم وحواسه وبين آيات الجمال ومظاهر الزينة في الوجود . . . فلماذا هذا الذي نراه سلوكاً لنقد من الإسلاميين يخاصم الجمال ويحيد التجهيم ، وهذا الذي نراه اتهاماً موجهاً إلى الإسلام - من جاهلية ومخاصمية - بمخاصمة الجمال ؟ . . .

ولماذا شاعت وتشيع الكتابات والمأثورات حول هذه المخاصمة . . . ومخاصمة «الغناء» و«الموسيقى» وأدواتهما ، والعداء لفنون التشكيل - رسماً ونحتاً وتصويراً - على وجه الخصوص ؟ . . .

إن الخلاف الناشئ بين فقهاء الإسلام حول إباحة أو منع الغناء والموسيقى والرسم والنحت والتصوير - وهي من أبرز الفنون الجمالية التي عرفها الإنسان في تطوره الحضاري - خلاف قديم وشهير . . . وهناك العديد من المأثورات المروية - وأغلبها أحاديث نبوية - تختلف مضامينها في هذا الموضوع . . . وحول هذه المأثورات ، وملايساتها ، وصحتها - رواية ودراية - وحول اتساق بعضها مع البعض الآخر ، دارت وتدور أغلب آراء المختلفين في هذا المقام . . . ولذلك فإن الوصول في هذا الأمر إلى رأى نطمئن إليه ، يقودنا إلى كلمة سواء ، يدعونا إلى أن ننظر نظيرة قاحصة ومقارنة ونقدية إلى هذه المأثورات . . .

وبادئ ذي بدء . . . فنحن بإزاء :

أ - وقائع حدثت في عصر البعثة ، وفي بيت النبوة . . . والمسجد النبوي . . . وبيوت

الصحابة . . هي مما يدخل في «السنة العملية» والممارسة التطبيقية للمنهج النبوي . .
أي أنها «شواهد مادية» ، تعلن عن إباحة الغناء . . وتفيد ، أيضا ، بأن اجتهادات
مخالفة قد حدثت أثناء هذه التطبيقات والسنة العملية ، أراد أصحابها - وهم صحابة
أجلاء - منع الغناء ، لكن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أقر الغناء ونبه
أصحاب هذه الاجتهادات على خطئها وخطئهم فيها . .

ب - أحد عشر مأثورا من الأحاديث تفيد منع الغناء والتهنى عنه وتوعده المغنين
والسامعين . .

ج - تفسير عدد من مفسري القرآن الكريم للمراد «باللهو» في الآية القرآنية
﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ﴾ (لقمان : ٦٥)
على أنه هو الغناء . .

تلك هي المأثورات . . والسنة العملية . . والتفسير . . التي جاءت في الغناء
والأدوات الموسيقية المصاحبة له . . والتي دار بسببها ومن حولها خلاف الفقهاء
حول موقف الإسلام من حكم الغناء ، وموقف المسلمين من هذا الفن . .

* فيمن السنة العملية التي رويت في إباحة الغناء ثلاث مرويات ، شهد رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، الغناء في اثنتين منها ، ولم يقف موقفه منه عند إقراره
فقط ، وإنما خطأ من اجتهد منعه . . أما المروية الثالثة فكان شهود الغناء فيها بعض
الصحابة ، الذين خطأوا من اجتهد منعه ، وقالوا : إن الرسول ، صلى الله عليه
وسلم ، قد رخص فيه ، فهو مباح . .

فعن عائشة ، رضي الله عنها ، أنها قالت : «دخل رسول الله ، صلى الله عليه
وسلم ، وعندى جاريستان تغنيان بغناء بُعات^(١) . فاضطجع على الفراش ، وحوك
وجهه . فدخل أبو بكر فانتهرني ، وقال : مزمار الشيطان عند رسول الله ، صلى الله
عليه وسلم ؟! فأقبل عليه رسول الله فقال : «دعهما» . فلما غفل - (أي أبو بكر) -
ضمزتهما فمخرجتا»^(٢) .

(١) بُعات حصن للأوس ، ويوم بُعات وقعة من وقائع الجاهلية كانت بين الأوس والخزرج انتصر فيها
الأوس .

(٢) روى البخاري ومسلم وابن ماجه - (وتحويل الرسول وجهه ، هو عن رواية المغيرة ، وليس عن
السمع ، فأداته الأذن) .

فنحن أمام سنة عملية ، أقر فيها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الغناء ، في بيت النبوة ، من فتاتين غنتا بأشعار تتحدث عن ذكريات وقائع الحرب في التاريخ . . . بل والتاريخ الجاهلي ! . . . وعندما اعترض الصديق أبو بكر ، مجتهدا في المنع ، اعترض الرسول على هذا الاجتهاد ، مؤكدا الإباحة - ولم يظعن أحد من علماء الجرح والتعديل في أحد رواة هذا الحديث .

وعن عائشة ، أيضا - وفي ذات الحديث - تكملة - تروى أحداث واقعة ثانية لسنة عملية أخرى في هذا الموضوع . . . تقول ، رضى الله عنها : «وكان يوم عيد ، يلعب السودان - الحبشة - بالدرق»^(١) والحراب ، في المسجد ، فلما سألت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وإما قال : «تشتهين تنظرين؟» ، فقلت : نعم ، فأقامني وراءه ، خدني على خده ، يسترني بثوبه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون . فزجرهم عمر ، فقال النبي : «أما بنى أرفدة . . . دونكم بنى أرفدة»^(٢) . حتى إذا مللت ، قال : «حسبك؟» قلت : نعم ، قال : «فأذهبي» .

فهنا ، أيضا سنة عملية أقرت اللعب - (التمثيل) - المصحوب بالغناء وبالرقص - ففى بعض الروايات أنهم كانوا يغنون شعرا يقول :

يا أيها الضيف المعرج طارقا ... لولا مررت بآل عبد الدار

لولا مررت بهم تزيد قراهم ... متعوك من جهد ومن إقتار

وفي بعض الروايات : «كانت الحبشة يزقنون - (أي يرقصون)» - وفي بعضها : «يرقصون بين يدي رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ويقولون : محمد عبد صالح . . .»^(٣) .

وعندما اجتهد عمر بن الخطاب في المنع ، عارضه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، مقبلا الإباحة ومؤكدًا لها . . .

(١) الدرق : التمس من جنود ، ليس فيه خشب ولا عشب .

(٢) أي أعطاهم الأمان ، ضد زجر عمر بن الخطاب لهم . . . و«دونكم بنى أرفدة» : إغراء وتشجيع على مواصلة اللعب ، أي غلبكم باللعب الذي أنتم فيه . . . و«أرفدة» لقب للحبشة ، سموا به لأن أرفدة كان أشهر أجدادهم .

(٣) أخرج هذه الرواية الإمام أحمد عن أنس بن مالك .

أما المأثورة الثالثة : فعن عمار بن سعيد ، قال : « دخلت على قرظة بن كعب ، وأبى مسعود الأنصاري ، في عرس ، وإذا جوار يغني ، فقلت : أنتم أصحاب رسول الله ، وأهل بدر ، يفعل بهذا عندكم ؟ ! . فقالوا : إن شئت فاجلس واستمع معنا ، وإن شئت فاذهب ! فقد رخص لنا في اللهو عند العرس » (١) .

فهذه المأثورة تتحدث عن لهو ، في عرس ، شهده صحابة بدريون ، فلما اعترض أحد الصحابة ، فاجتهدا في المنع ، أخبروه أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، « قد رخص لنا في اللهو عند العرس » . ففي هذه المأثورات الثلاث ما يشهد بإباحة هذا اللهو - الغناء - والمصحوب بعضه بالتمثيل والرقص - وتخطئة الاجتهاد الذي أراد أصحابه منه .

وغير هذه المأثورات الثلاث . التي أكدت الإباحة بتخطئة اجتهادات المنع ، هناك الأحاديث الكثيرة التي تؤكد على الإباحة وتحدث عن الفكر الشاهد لها وعليها . .

فعن عائشة ، رضي الله عنها أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار ، فقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « يا عائشة ، ما كان معكم لهو ؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو » (٢) .

وفي رواية ثانية لهذه الواقعة : أنكحت عائشة ذات قرابة لها رجلاً من الأنصار ، فقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، « ألا بعثتم معها من يقول : أتيناكم أتيناكم ، فحيانا وحياكم » ؟ (٣) .

وفي حديث آخر ، عن السائب بن يزيد أن امرأة جاءت إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : « يا عائشة ، أتعرفين هذه ؟ » قالت : لا ، يا نبي الله . قال : « قينة بني فلان ، تحبين أن تغنيك ؟ فغناها . » (٤) .

تلك هي مأثورات السنة النبوية - وأغلبها وقائع « سنة عملية » - الشاهدة على

(١) رواه النسائي .

(٢) رواه البخاري .

(٣) رواه النسائي .

(٤) رواه النسائي .

إباحة هذه الفنون الجميلة - غناء، ورقص، وتمثيل - . . . وهى المأثورات التى أقرت الإباحة وأكدها فى مواجهة الاجتهاد فى المنع، فخطأت هذا الاجتهاد . . .

* أما وقائع وروايات السنة العملية، التى تحدثت عن الغناء فى مجتمع الصدر الأول، على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، دون أن يكون هناك جدل ولا اجتهاد يمنع منه، فإنها كثيرة جدا فى كتب السيرة والحديث . . . ومنها، على سبيل المثال لا الحصر:

عندما دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، المدينة، مهاجراً، فرح أهلها - وكانوا ينتظرون مقدمه لعدة أيام . . . حتى ليروى البراء بن عازب فيقول: ما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء كفرحهم برسول الله، صلى الله عليه وسلم، وصعدت ذوات الخدور على الأسطحة من قدومه يقلن:

طلع البدر علينا	من ثنيات السوداع
وجب الشكر علينا	ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا	جئت بالأمر المطاع

أما جوارى - (فتيات) - بنى النجار، فلقد خرجن إليه، صلى الله عليه وسلم، عندما بركت ناقته بباب أبي أيوب الأنصارى - من بنى مالك بن النجار - خرجن يضربن بالدفوف ويغنين:

نحن جوار من بنى النجار ... يا حبذا محمد من جار

فقال لهن، صلى الله عليه وسلم:

- «أخيبينى؟»

قلن: نعم، يا رسول الله.

فقال: «الله أعلم أن قلبى يحيىكم».

وعندما شبرخ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعد أن استقر بالمدينة - فى بناء المسجد، كان يحمل - مع الصحابة - الطوب اللبن، مشاركا فى البناء . . . وخلال العمل، كان يشد مترجماً:

هنا الجمال لا جمال خبير هذا أبر ربنا وأطهر

ومن الصحابة من كان - أثناء ذلك - يغنى أغاني العمل ، فيقول البعض منهم :

لئن قعدنا والنبي يعمل .. ذاك إذن للعمل المضلل

وكان آخرون يتبرغون :

لا يستوى من يعمر المساجد... يداب فيها قائما وقاعدا

ومن يرى عن التراب حائدا^(١)

ولقد صنع ذلك الأشعريون - قوم أبي موسى الأشعري - عندما قدموا إلى المدينة . . فعن أنس بن مالك ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقدم عليكم غدا أقوام هم أرق قلوبنا بالإسلام منكم » قال : فقدم الأشعريون - فيهم أبو موسى الأشعري - فلما دنوا من المدينة جعلوا يرتجزون يقولون :

غدا نلقى الأحبة .. محمدا وحزبه!^(٢)

وحديث آخر يحكى كيف شهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، « ندبه الجوارى ، على أنعام الدفوف ، تذكرة بالأبطال الشهداء فى وقائع الإسلام ! . . فعن أبى حسين ، قال : كان يوم لأهل المدينة يلعبون ، فدخلت على الربيع بنت معوذ بن عفراء فقالت : دخل على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقعده موضع فراشى هذا ، وعندى جاريتان تنديان أباى الذين قتلوا يوم بدر ، تضربان الدفوف ، فقالتا فيما تقولان :

« وفيما نرى يعلم ما يكون فى غد »

فقالت ، صلى الله عليه وسلم : « أما هذا فلا تقولاه^(٣) ، لا يعلم ما فى الغد إلا الله عز وجل » .

(١) انظر ذلك فى (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى) ج ٢ ص ١٧٨ - ١٨٣ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .

والغزالي (إحياء علوم الدين) ص ١١٣٠ . طبعة دار الشعب - القاهرة .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد . وانظر : التويرى (نهاية الأرب) ، ج ٤ ص ١٤١ .

تلك بعض من مآثورات السنة النبوية - وأغلبها وقائع «سنة عملية» - الشاهدة على إباحة الغناء ، وما صاحبه من فنون مساعدة . .

✽ أما المآثورات التي منعت الغناء ونهت عنه وحذرت منه ومن سماعه ، فإنها تبلغ اثني عشر مآثورة ، ما بين حديث ، أو تفسير «اللهو» في الآية الكريمة ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير﴾ (لقمان : ٦) . . تفسير «اللهو» بأن المراد به الغناء . .

وأحد هذه الأحاديث مروي عن عائشة - التي أوردنا رواياتها للعديد من الأحاديث الشاهدة على حل الغناء - وفيه تقول : عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «إن الله حرم المغنية» (وفي رواية : القينة) - ويبيعها وثمانها وتعليمها والاستماع إليها . .» (١)

ولقد تتبع الإمام ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ . ٩٩٤ - ١٠٦٤ م) - وهو من هو - كظاهري - في الالتزام بالسنة - وهو من هو في نقد الرجال والروايات - تتبع هذه المآثورات ، فعرض رواياتها على ما استقرت عليه قواعد الجرح والتعديل للرواة ، فنخلص إلى أن هذه الأحاديث جميعها معلولة . . فقال : «وكل هذا لا يصبح منه شيء» ، وهي موضوعة» . . ولقد اتفق معه في هذا النقد لهؤلاء الرواة كثيرون من المحدثين والحفاظ وعلماء الرجال . . من مثل الذهبي - صاحب (ميزان الاعتدال) - وابن حجر العسقلاني - صاحب (لسان الميزان) - . . وكنموذج على هذا النقد لرواة هذه الأحاديث ، ما قاله عن رواية حديث عائشة هذا ، فقد قال : إن في روايته «سعد بن أبي رزين ، عن أخيه ، وكلاهما لا يدوي أحد من بهما» . . وغيرهما من زوارة هذه الأحاديث : «ضعاف» . . ورواة للمناكير . . ومجهولون . . ورواة للمعضلات» . . إلى آخر عوامل الضعف والتجريح التي تقدح في صحة هذه المآثورات . .

أما التفسير المنسوب إلى عدد من أئمة المفسرين للقرآن الكريم ، والقائل إن المراد باللهو في الآية ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾ هو الغناء ، فضلا عما في هذا التفسير من تعارض مع الأحاديث النبوية الصحيحة التي جاء فيها الكلام عن

(١) رواه الطبراني في الأوسط بهناد ضعيف - وقال البيهقي : ليس بمحفوظ

الغناء المباح باسم الله - «ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو» . . . قد رخص لنا في اللهو عند العرس» - فإن ابن حزم يراه مجرد تفسير لمفسرين ، وليس حديثا «عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ولا ثبت عن أحد من أصحابه ، وإنما هو قول بعض المفسرين ممن لا يقوم بقوله حجة ، وما كان هكذا فلا يجوز القول به ، ثم لو صح لما كان فيه متعلق ، لأن الله تعالى ، يقول : ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الزمر : ٨) ، وكل شيء يقتنى ليضل به عن سبيل الله فهو إثم وحرام ، ولو أنه شراء مصحف وتعليم قرآن ! . . .

ولقد خلاص ابن حزم ، بعد النقد لهذه المرويات ، إلى القول :

«فإن قال قائل : قال الله تعالى : ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (يونس : ٣٢) . . . ففي أي ذلك يقع الغناء؟ - (أي : هو من الحق ، أم الضلال؟) - .

ثم أجاب عن موقع الغناء ، قائلا :

«إنه يقع حيث يقع التروح بين البساتين ، وصباغ ألوان الثياب ، وكل ما هو من اللهو . قال رسول الله : «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(١) ، فإذا نوى المرء بذلك ترويح نفسه وإجماعها لتقوى على طاعة الله عز وجل ، فيما أتى ضلالا . . .»^(٢)

فهو ، إذن ، بعض من ألوان الجمال ، الذي خلقه الله ، ومعبىء الحل والحرمة فيه هو «وظيفته» التي يوظف فيها ، فإن أسهم في ترقية السلوك الإنساني ، وأعلن على تذوق نعم الله والكشف عن آيات الجمال في إبداعه كان خيرا . . . وإلا فهو منكر بلا خلاف . . .

تلك هي شهادة ابن حزم في هذه القضية الخلاقية . . .

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

(٢) انظر آراء ابن حزم في هذا الموضوع برسائله التي أقردها له وهي (رسالة في الغناء الملبى ، أمباح أم محظور؟) ص ٤٣٠ - ٤٣٩ - منشورة في الجزء الأول من (رسائل ابن حزم الأندلسي) لتحقيق ودراسة د . إسماعيل عباس ، طبعة بيروت سنة ١٤٠١ هـ ، سنة ١٩٨٠ م - ولغى نهاية هذه الرسالة ، ما يفيد أنها عرضت على الإمام الفقيه الحافظ أبي عبد الله عبد البر ، فتظير فيها ، ولما مثل عن رأيه فيها جاء بها قال : «وجدتها فلم أجد ما أزيد فيها وما أنقص» .

وتلك هي قصة المنهج الإسلامى مع «شبهة» الخصام بينه وبين فن الغناء والسماع . . . وهي قصة تؤكد اتساق موقف هذا المنهج ، الساعى إلى تنمية الحواس الجمالية فى الإنسان ، ليدوم سعيه على درب الاكتشاف لما أودع الله فى هذا الكون من آيات الزينة والجمال .

* * *

أما آلات العزف - الموسيقى - فإن الأحاديث التى وردت فى منعها أو تحريمها ، هى الأخرى معلولة ، بمقاييس علم الجرح والتعديل ، وكنماذج لهذه الحقيقة :

* حديث عائشة عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «أمرنى ربي عز وجل ، ينهى الطنبور والمزمار» . . . رواه إبراهيم بن اليسع بن الأشعث المكي . . . والتسائي يقول عنه : إنه «ضعيف» . . . أما البخارى فإنه يقول : إنه «منكر الحديث» .

* وحديث على بن أبى طالب : «نهى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن ضرب الدف ولعب الصنج وصوت الزمارة» . . .

وفى روايته : عبيد الله بن ميمون ، عن مطر بن سالم . . . والأول «ذاهب الحديث» ، والثانى «شبه مجهول» . . .

* وحديث ابن عباس ، عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «صوتان ملعونان فى الدنيا والآخرة ، صوت مزمار عند نعمة ، وصوت ثدبة - (أورثة) - عند مصيبة» . . . وفى روايته : محمد بن زياد الطحان الشكرى ، الذى يقول فيه أحمد بن حنبل : «أعور كذاب خبيث يضع الحديث» ! . . .

* وحديث على بن أبى طالب ، عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «بعثنى ربي عز وجل ، بمحق المزامير والمعازف ، والأوثان التى كانت تعبد فى الجاهلية ، والخمر ، وأقسم ربي عز وجل ، بعزته ألا يشربها عبد فى الدنيا» .

رواة هذا الحديث : محمد بن الفرات ، عن أبى إسحاق السبيعي ، عن الخارث الأعور . . . وجميعهم مجرحون . . . فالأول منهم يقول عنه أبو بكر بن أبى شيبة : إنه «شيخ كذاب» . . . والثالث قال فيه البخارى : إنه «منكر الحديث» . . . وثالث عنه يحيى بن معين : «ليس بشئ» ، ولا يكتب حديثه .

ولقد قال الإمام الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (٤٤٨ - ٥٠٧ هـ، ١٠٥٦ - ١١١٣ م) في هذه الأحاديث وأمثالها: «هذه الأحاديث وأمثالها احتج بها من أنكر السماع، جهلا منه بصناعة علم الحديث ومعرفة، فترى الواحد منهم إذا رأى حديثا مكتوبا في كتاب جعله لنفسه مذهبا، واحتج به على مخالفه، وهذا غلط عظيم، بل جهل جسيم!»^(١).

أما الذين حاولوا تخريج دلالات الأحاديث الصحيحة، التي جاءت في إباحة السماع، حتى لا تشهد للإباحة - ومنهم الإمام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) - الذي فسر حضور النبي، صلى الله عليه وسلم، مجلس غناء الجاريتين في بيت عائشة، وإنكاره على أبي بكر منعهما من الغناء.. فسر ابن تيمية موقف الرسول بأنه كان «يسمع» ولا «يستمع»^(٢).

فإن محاولته هذه هي نموذج للتخريجات البادية التمجيل والتكلف، والتي لا يمكن مثلها أن توهم من حجج الذين يبيحون السماع..

أما ابن حزم، فإنه يستدل على إباحة الآلات الموسيقية، بكونها مالا حلالا في نظر أبي حنيفة (٩٠ - ١٥٠ هـ، ٦٦٩ - ٧٢٧ م) الذي قال: «من سرق مازرا أو غودا قطعت يده، ومن كسرهما ضمنهما»^(٣).. إذ لو كانت محرمة، لكانت هدرا، كالخمر، وأدوات الميسر، وغيرها من المحرمات.. ولما لم تكن كذلك، فإنها مال حلال، له حرمة، من سرقه يقطع، ومن أتلفه يضمن.. إذ الأصل في الأشياء هو الحل، ما لم يرد نص بالتحريم.

أما الإمام الغزالي - والذي عرض للسماع، غناء وموسيقى، بدراسة مبسطة - فإنه يجمع الموقف الإسلامي المنحاز إلى الاستمتاع الحلال بالجماليات الحلال، غناء وموسيقى، عندما يرى ذلك فطرة إنسانية يزكيها الإسلام، الذي ينكر التحريم والخصام مع جماليات الحياة.. فيقول:

(١) انظر: التويري (نهاية الأرب)، ج ٤، ص ١٤٧ - ١٦٠.

(٢) ابن تيمية: (مجموعه الرسائل الكبرى) ج ٢، ص ٣٠٢، طبعة القاهرة سنة ١٤٠٠ هـ.

(٣) (رسالة في الغناء الملهي - أمياح أم محفوظ) - رسائل ابن حزم - ج ١ - ص ٤٣٩.

« . . . ومن لم يحركه الريح وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، ليس له علاج! . . . ومن لم يحركه السماع فهو ناقض مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية، زائد في غلظ الطبع وكشافته على الجمال والطيور، بل على جميع الیهائم، فإن جميعها تتأثر بالنغمات الموزونة . . . »^(١).

هذا عن منهج الإسلام وموقفه من جماليات السماع .

* * *

(١) (إحياء علوم الدين) ص ١١٣١ و ١١٣٢ .

جماليات الصور

أما «الخصام» المنهج الإسلامي مع «فنون التشكيل» - رسما ونحتا وتصويرا، والذي يحسبه الكثيرون خصاماً حقيقياً . . فإن هذا الحسبان، هو الآخر، ليس أكثر من وهم من الأوهام! . . وسبيلنا إلى إزالة هذا الوهم، ونقي هذا الخصام، هو النظر في المصادر النقية والجوهرية لهذا المنهج - القرآن والسنة - ثم الاستئناس بأراء واجتهادات بعض الفقهاء - القدماء والمحدثين - في هذا الموضوع . . وذلك وصولاً إلى جلاء الموقف الحقيقي للمنهج الإسلامي من فنون الرسم والنحت والتصوير . .

في القرآن الكريم

وبادئ ذي بدء . . فإن القرآن الكريم لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفاً معادياً بإطلاق وتعميم . . بل لقد أفاض الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمار . . فإذا كانت الصور والتمائيل وسائل للشرك بالله، وسبلاً ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد، كان الرفض لها والتحريم لصنعها هو موقف القرآن . . أما إذا كانت لشجرد الزينة والتجميل والجمال، ولإبراز براعة الإنسان وقدرته، ولتجميل الحياة، وتنمية الحس الجمالي عند الإنسان، وكذلك إذا كانت لتخليد القيم والمعاني والمآثر الطيبة والجميلة . . إلخ . . فإنها عندئذ تصبح من الطيبات المباحة . بل المقصودة المرغوبة، باعتبارها من نعم الله على الإنسان!

ولقد عرض القرآن الكريم للحديث عن «التمائيل» - صراحة وبالنص - في مواطن ثلاث . . جاء حديثه عنها في أحد هذه المواطن حديث الرفض المحرم . . وفي الثاني حديث العادّ لها من نعم الله على الإنسان . وفي الثالث حديث العادّ لها معجزة لنبي من أنبياء الله! . .

ففى سورة «الأنبياء» وبصدد الحديث عن قوم إبراهيم، عليه السلام، أولئك الذين اتخذوا التماثيل أصناما، عبدوها من دون الله، جاء حديث القرآن معاديا لهذه التماثيل، ومن ثم - بالتبعية - لصناعتها عندما تستهدف هذا الشرك بالله - ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (٥١) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (٥٢) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (٥٣) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٥٤) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ (٥٥) قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿ (الأنبياء: ٥١ - ٥٦).

ولم يقف الموقف القرآنى من هذه «التماثيل» عند حد التفسير بالقول والحجة والمنطق، بل لقد أراد الله لنبيه إبراهيم أن يحطم هذه «التماثيل» ويمحو وجود هذه الأصنام. . فاستمر سياق القرآن يتحدث عن قول إبراهيم، عليه السلام، لقومه: ﴿... وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (٥٧) فَجَعَلَهُمْ جَذَازًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿ (الأنبياء: ٥٧، ٥٨).

وما صنعه إبراهيم مع «التماثيل» المعبودة، هو ما صنعه خاتم المرسلين محمد، صلى الله عليه وسلم، عندما طهر شبه الجزيرة العربية من كل أثر لها، وأذن فى الناس، يومئذ، وهو يحطمها، قائلاً: ﴿جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ (الإسراء: ٨١).

أما الوطن الثانى الذى عرض فيه القرآن - باللفظ - للحديث عن التماثيل، فكان فى معرض تعداد نعم الله سبحانه، على نبيه سليمان، عليه السلام، فلقد ذكر القرآن «التماثيل»، وصنعها وصانعيها باعتبارها من نعم الله على نبيه سليمان! . . . فهو قد سخر له الريح. . . وأتاح له عيناً تفيض بالتحاسن المذاب - (القطر) - . . . وسخر له بعضاً من زينة الحياة الدنيا وجمالها: بيوتاً عالية (محاريب). وحفراً كبيرة - (جفان) - وقدوراً راسيات. . . وأيضاً: «التمائيل» - من زجاج ونحاس، ورخام، تصور الأحياء، بل وتصور الأنبياء والعلماء! - كما يقول

المفسرون -! (١) ﴿وَلَسُلَيْمَانُ الرِّيحَ غَدُوَهَا شَهْرًا وَرَوَّاحُهَا شَهْرًا وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمَنِ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا تَذَاقَهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (١٢) يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داوود شكراً وقليل من عبادي الشكور﴾ (سبا: ١٢، ١٣).

«فالتماثيل»، هنا - وعند انتفاء مظنة عبادتها - هي من نعم الله على الإنسان، وعاملها وصانعها إنما يعملها (بإذن ربه) . . . وعلى الذين أنعم الله عليهم بهذه النعمة مقابلتها بالشكر لله - وأحد مظاهره: اكتشاف ما فيها من جمال! . . .

أما الموطن الثالث، الذي ورد فيه حديث القرآن عن تماثيل الأحياء، فذلك الذي جاء فيه الحديث عن معجزات نبي الله عيسى بن مريم، عليهما السلام: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (١٨) ورسولاً إلى بني إسرائيل أتى قد جئتكم بآية من ربكم أتى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله . . .﴾ (آل عمران: ٤٨، ٤٩).

. . . ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ (المائدة: ١١٠).

فهى، هنا، وحيث لا مظنة للشرك، ولا خطر على التوحيد: آية من آيات الله، ونعمة من نعمه على عيسى، عليه السلام.

إذن . . . فموقف القرآن الكريم من التصوير والتماثيل، للأحياء، ليس واحداً، وليس عاماً، وليس مطلقاً . . . فحيثما تكون سبيلاً للشرك بالله - شركاً جلياً أو خفياً - فهى حرام، والواجب تحطيمها . . . أما عندما تستفى مظنة عبادتها وتحطيمها والشرك بواسطتها، فهى عندئذ، من نعم الله، التي يجب على الإنسان أن يقصد

(١) الفرطى (الجامع لأحكام القرآن)، ج ٤، ص ٢٧١.

إليها، وأن يتخذ منها سبيلا لترفية حسنة وتجميل حياته، وتزكية القيم الطيبة وتخليدها . .

هذا عن موقف القرآن الكريم من فنون التشكيل . .

* * *

بل إننا إذا نظرنا في البلاغ القرآني، وأمعنا النظر في أساليبه في التعبير عن المعاني التي يريد الله إبلاغها إلى العالمين، فنستجد في هذه الأساليب السبل والوسائل والأدوات التي يعتمدها القرآن لتنمية الحاسة الجمالية لدى الناظر في هذا القرآن الكريم . .

إن بلاغة القرآن هي بعض من إعجازه، وهذه الحقيقة لا يمكن إدراكها ووعيها، ومن ثم الإيمان بها إلا من قوم قد ارتقت بهم الحاسة الفنية إلى حيث يدركون ما في هذا الكتاب من أسرار الإعجاز وفنون البيان . . فالإيمان بالإعجاز القرآني مرهون بازدهار الحاسة الفنية لدى المسلم، وبتحويل هذه الحاسة إلى قسمة ملحوظة في الحضارة الإسلامية، ومن ثم فإن البدهاة قاضية بأن يكون القرآن ذاعياً يركى تنمية الحاسة الفنية لدى المسلمين ! . .

وإذا انتقلنا، في هذه القضية، من مجال التعميم إلى ميدان الدراسة الواقعية رأينا كيف امتلأت سور القرآن الكريم بما نسميه في الدراسات الأدبية والفنية بـ «التعبير بالصور» أي رسم الصور الحسية كي تعبر بها آياته عن المقولات والمعاني والأفكار . . فنحن، في القرآن، أمام «لوحات» تعبر بالصور المرئية والمحسوسة عن المعاني والأفكار والمقولات، أي أمام «التمثيل» و«التصوير» ! . .

* فعندما يتحدث القرآن الكريم عن الذين كفروا، فأحيط الكفر أعمالهم، وأضاع الشعار المرجوة من مثلها، نجده «يمثل» هذه «الفكرة» فيعرضها في «صور» محسوسة، و«يرسمها» في لوحات فنية تراها العين عندما يتطرق بكلماتها اللسان ! . . فأعمال هؤلاء الكفار: رماد هبت عليه الريح العاصفة، فلم تبق منه لأصحابه كثيراً ولا قليلاً ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (إبراهيم: ١٨) .

ولوحة فنية أخرى يصور فيها القرآن الكريم هؤلاء الكافرين الذين جعلهم تنكبهم عن الحق ودعوته وأمله وهديه بمثابة الصم البكم المعطللة ملكاتهم العقلية، أما ما يهدون به فليس إلا التعيق!... ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فُهِمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١).

أما اليهود الذين حولوا كتابهم التوراة إلى «شكل» غريب غاب عن ساحتهم ما به من «مضمون» فإنهم كمثل الحمار، يحمل الكتب الثقيلة الكثيرة دون أن يدري من مضمونها شيئاً، أو يتفح بقليل من هذا المضمون!... ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥).

أما ذلك البائس الذي آتاه الله الآيات، فانسلك منها بدلاً من أن يلتزمها ويهتدى بها، فإن الغواية قد أصابته ببؤس جعل منه مثل الكلب اللاهث في كل الحالات... ﴿وَإِذْ أَخْبَرْنَا نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٥، ١٧٦).

أما هؤلاء الذين تركوا الاستنصار والاستعانة بالله وأسبابه وطرقه، وركنوا إلى غيره، وهَمَّامَتُهُمْ أَنْ لَدَى هَذَا الْغَيْرِ نَصْرًا يَسْتَعِضُونَ بِهِ عَنْ نَصْرِ الْقَادِرِ الْحَكِيمِ، فَإِنْ مَا يَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ لَا يَعْدُو، فِي قُوَّتِهِ، «قُوَّةُ» بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ!... ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنْ أَوْهَنَ الْبُيُوتُ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤١).

✽ وطلاب الحياة الدنيا... أولئك الذين يقفون منها عند حدود اللعب واللهو والزينة والتفاخر بما لا يستقر ولا يثبت ولا يدوم... يرسم القرآن الكريم لهم ولما اختاروه ووقفوا عنده لوحات تجسد لهم الضياع الذي اختاروا والبؤس الذي ينتظرهم انتظار المصير!... فهذا النبات الذي جنادت به الصحراء بعد أن زارها

المطر، سرعان ما تصيبه الصفرة ثم يصبح حطاماً! . . ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (الحديد: ٢٠) . . ﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقبلاً﴾ (الكهف: ٤٥) . . ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون﴾ (يونس: ٢٤) .

نعم . . كذلك يفصل الله الآيات، وكذلك يصور القرآن الأفكار فيحيل المعقولات إلى صور محسوسة تعرضها آياته الكريمة في لوحات! . .

* أما أولئك الذين يفسدون ثمرات إنفاقهم الأموال بالرياء والسمعة والتفاخر، عندما يجعلونها المقاصد والغايات من وراء الإنفاق، فإن إنفاقهم هذا تراب وغبار غطى سطح جبل صخري أملس، فالناظر إليه يحسبه تراباً، لكن وابل المطر سرعان ما يعري الزيف ويكشف الصلبد ويذهب بثمرات الإنفاق الذي لم يقصد به وجه الله! . . ﴿يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى كالأذى ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثلهم كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين﴾ (البقرة: ٢٦٤) . . أما إذا كان الإنفاق في سبيل الخير ومصالح الأمة وابتغاء مرضاة الله، كما هو الواجب، وكما هو شأن المؤمنين، فإن ثمراته تبقى، بل تزدجر وتتضاعف . . ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فقل والله بما تعملون بصير﴾ (البقرة: ٢٦٥) .

لوحتان تجسدان الأفكار والمعاني والمعقولات بالصور المرئية والمحسوسة.

تعرضهما الأيتان المتتابعتان : فالتراب الذي يعلو الصخر الأملس سرعان ما يذهب به المطر . . بينما يسبب هذا المطر النماء للحديقة التي تعلو الربوة فتؤتى أكلها ضعفين ، فشتان ما بين الربوتين المتقابلتين ، عندما ينزل المطر عليهما ، فتتحول إحداهما إلى صخرة جرداء ، بينما تصبح الثانية جنة غناء! . .

✽ والكلمة . . الفكرة . . كثيرا ما تتحول في آيات القرآن الكريم ، بالتمثيل ، إلى صورة محسوسة ، يُنمى إبداعها الحاسة الفنية للمستدبرين المتفكرين! . . ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (إبراهيم: ٢٤، ٢٥).

وفي مقابل هذه الشجرة ، ذات الأصل الثابت الراسخ ، والفروع السامقة في السماء ، والتي تعطى طيب العطاء في كل الأحيان . في مقابلها ، وعلى الضد منها ، صورة الكلمة الخبيثة! . . ﴿ وَمِثْلَ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾ (إبراهيم: ٢٦).

هكذا وعلى هذا النحو تتناثر في القرآن الكريم تلك «الصور» التي تجسد الأفكار وترسم المعقولات وتحول المعاني إلى لوحات غنية تقرأ باللسان ، وترى بالبصيرة ، وترسم في المخيلة . . وتكاد أن تلمسها الحواس التي تمتشعر جمال إعجاز القرآن الكريم . .

وهكذا . . تتحالف هذه السبل من التعبير الجمالي والثربية الجمالية ، مع صريح موقف القرآن من التماثيل ، كنشاط جمالي ، على بيان الموقف الحقيقي للقرآن الكريم من فنون التشكيل الجمالي - رسما ونحتا وتصويرا - وهو الموقف الذي يرى فيها نعمة من نعم الله وآية من آياته ، إذا آمنَ الناس الشرك والتعظيم لغير الله .

✽ ✽ ✽

في السنة النبوية

أما موقف السنة النبوية . . فهو الذي يحتاج إلى التفصيل والتفسير والمقارنات . . وذلك لأن أغلب «أدلة» الذين اصطنعوا «الخصومة» بين المنهج

الإسلامي وبين هذه الفتون، كانت أحاديث نبوية، استند إليها الفقهاء الذين قالوا بالتحريم لهذه الفتون . .

فلقد انطلق عدد من العلماء الذين حرموا الرسم والنحت والتصوير من ظاهر نصوص عدد من الأحاديث النبوية الشريفة، ليقولوا: إن السنة النبوية قد حرمت الصور والتماثيل للأحياء - حيوانات كانت أو إنسانا - وأنها بذلك قد نسخت الإباحة التي كانت لها في شريعة النبي سليمان، عليه السلام . .

وحتى إذا سلمنا بالقول بالنسخ - وكثيرون ينكرونه - فإننا سنجد أن علة حدوث هذا النسخ هي: تحول الصور والتماثيل - في الواقع الذي ظهر فيه الإسلام - إلى معبودات، كما كانت حالها لدى قوم إبراهيم، عليه السلام، وهو ما لم تكنه زمن نبوة سليمان . . وإذا كانت الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، فإن التحريم للتماثيل والصور سيصبح، بداهة، مرهونا ومشروطا ومغلا بمظنة اتخاذها أندادا تشارك الله في الألوهية والتعظيم، فإذا ما انتهى هذا السبب وزالت هذه المظنة انتفى التحريم، وعادت الإباحة حكما للصور والتماثيل، من جديد! . .

ولحسن الحظ . . فإن «النظرة الشاملة»، وأيضاً «الاستقرائية» للأحاديث النبوية التي رويت في «الصور والتماثيل» تؤكد هذا الذي نذهب إليه، وتقطع بأن التحريم مرهون ومشروط ومحلل بكون الصور والتماثيل مظنة العبادة والإشراك بالله، كما أنها تفصح عن أن هذه الأحاديث التي تنهى عن «الصور والتماثيل» إنما كانت تعالج شئون جماعة بشرية هي قريية عهد بالشرك والوثنية، وحديثة عهد بالتوحيد الإسلامي، وأن توحيدها لله سبحانه، قد خرج بها من هذه الحالة خروج الدواء بالمريض من مرحلة العلة إلى بدايات طريق الشفاء . . . فهي قد خرجت من الوثنية وعبادة الصور والتماثيل، لكنها كانت لا تزال في «دور النقاهة»، الأمر الذي استدعى تركيز الأحاديث النبوية على النهي عن اتخاذ الصور والتماثيل، سدا للذرائع، وتقديم الدفع المضرة على جلب المصلحة - وهي قواعد تشريعية إسلامية - وذلك كيلا تعود هذه الجماعة إلى مرض الوثنية والشرك من جديد! . .

وإذا كان ضبط المصطلحات هو مما يحين على دقة الفهم وجلاء القضية، فإن من

الواجب أن ننبه على أن «الصورة» في الأحاديث النبوية التي عرضت لهذه القضية إنما يراد بها «الصنم والوثن المعبود» من قبل المشركين . . فلم يكن بمكة أو المدينة ، أو البوادي من حولهما ، يومئذ ، «حركة فنية» تصور بالألوان أو بآلات التصوير . . كانت الصورة هي «الصنم والوثن» ، ينحت نحواً ، أو يرسم بالنسيج على النسيج أو بالرسم أو بالحفر على الجدران والأوتان ومن هنا ، فإن النهي عن «الصور» و«المصورين» هو حديث عن «الأصنام والأوثان» وعن الذين يحترفون صناعة هذه «الأصنام والأوثان» ، وليس حديثاً عن «الصور» و«المصورين» ، بالمعنى الذي يراد اليوم عند الحديث عن فنون التشكيل وفنائها . . . يشهد لهذه الحقيقة الهامة المقارنة بين حديثين شريفيين ورد فيهما مصطلح «الصورة» ويُفسر ثانيهما الأول على النحو الذي يضبط معنى هذا المصطلح ضبطاً لا سبيل معه إلى التجاوز أو الإبهام . .

فقى الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو ، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون» ، ويقال لهم : «أحيوا ما خلقتم» . . .^(١) أما الضبط لمعنى «الصورة» على النحو الذي أشرنا إليه ، فإننا واجدوه في الحديث الذي يرويه أبو هريرة ، والذي يقول فيه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، متحدثاً عن خبر الناس يوم القيامة : «يُجمع الناس يوم القيامة في صعيد واحد ، ثم يُطلع عليهم رب العالمين ، ثم يقال : ألا تتبع كل أمة ما كانوا يعبدون ؟ . . فيتمثل لصاحب الصليب صليبه ، ولصاحب الصور صورته ، ولصاحب النار ناره ، فيتبعون ما كانوا يعبدون ، ويبقى المسلمون . . .»^(٢) فالأمة التي انحرقت عن التوحيد في الألوهية والربوبية ، قد تمثلت لها معبوداتها . . الصليب للتصاري . . والصور - أي الأصنام - للوثنيين . . والنار للمجوس . . فالصورة ، إذن ، هي «الصنم والوثن» المعبود - للمشركين - من دون الله ، وليست تلك التي نتعارف عليها اليوم عندما نتحدث عن «الصور» وعن «المصورين» . .

وثانية الحقائق التي يجب التنبيه عليها ، ونحن مقدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع ، هي وجوب الاستحضار والتدبر

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري ومسلم والسنائي والإمام أحمد .

للمناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكم والغايات، فهي قد قيلت للمؤمنين بالله الواحد، كانوا حتى أمس القريب يعبدون الصور والتماثيل، وهؤلاء المؤمنون كانوا محاطين بعبدة الصور والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد... وصناع النسيج والأوثان والأدوات - وهم في الأساس من غير العرب - كانوا يزيتون مصنوعاتهم ومشروعاتهم بصور الآلهة - (الأصنام) - ترويضاً لها في البيئة الوثنية... ومن هنا كان النهي عن هذه «الصور» تهيباً عن الوثنية، ودعوة إلى تنقية المنازل والأندية من صور الأصنام المعبودة في الجاهلية، وسعيًا لاجتثاث جذور المرض الوثني، وذلك حتى تهرأ هذه الجماعة البشرية تماماً من الشرك والتعددية، فتخلص العبودية لله وحده، وترسخ في قلوبها عقيدة التوحيد... ولذلك جاء النهي عن «الصور» التي تمثل الأحياء - وهي التي كانت تعبد - ولم يحدث نهى عن صور الشجر، أو تلك التي تحاكي الطبيعة، إذ لم تكن من المعبودات... فالمستهدف ليس «الفن» ولا «الجمال»، وإنما الوثنية والمسابر التي يمكن أن تؤدي إلى عودة الإشراك بالله مرة أخرى إلى عقائد الناس!...

في إطار هذه الحقائق نقرأ ونفهم قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من صور صورة عذب يوم القيامة حتى ينفخ فيها، وليس بنافع...»^(١)... أي حتى ينفخ فيها الروح فيحييها، وأنى له أن يصنع ذلك!

ولقد جاء رجل من أهل العراق، وكان يحترف التصوير، جاء إلى عبد الله بن عباس، فقال له: «يا ابن عباس، إني رجل أصور هذه الصور، وأصنع هذه الصور، فأفنتي فيها؟»... فقال له ابن عباس: «أنهلك بما سمعت من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سمعت رسول الله يقول: كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه في جهنم» ثم استطرد ابن عباس فأشار على الرجل أن يصور ما لا حياة فيه، فيمارس «الفن الجميل»، في غير ما هو مظنة الوثنية، مما جاء فيه النهي والتحريم... فقال للرجل: «إذن كنت لا بد قاعلاً، فأجعل الشجر وما لا نفس فيه...»^(٢).

(١) روى البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبل.

(٢) روى الإمام أحمد.

ولقد وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الحكم وهذا الموقف موضع التطبيق، فقام المسلمون حملة إزالة وتحطيم لصور المعبودات الوثنية وتمثيلها... صنعوا ذلك بالمدينة - قبل فتح مكة وتطهير الكعبة - : ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب، يقول: «كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في جنازة، فقال: أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثنا إلا كسره ولا قبراً إلا سواء ولا صورة إلا لطختها؟» فقال رجل: أنا، يا رسول الله فانطلق، فهاب أهل المدينة، فزجع! فقال علي بن أبي طالب: أنا أنطلق، يا رسول الله. فانطلق، ثم رجع، فقال: يا رسول الله، لم أدع بها وثناً إلا كسرته، ولا قبراً إلا سويته، ولا صورة إلا لطختها. ثم قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: من عاد لصنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل علي محمد...» (١).

فالإزالة والتحطيم، هنا، كانت لرموز وثنية، بما فيها القبور المعظمة وشواهدا!...

ويوم فتح مكة أمر النبي، صلى الله عليه وسلم، عمر بن الخطاب أن يتقدمه إلى الكعبة فيزيل من داخلها الصور والتماثيل المعبودة والمعظمة، والتي كانت تمثل إبراهيم وإسماعيل ومريم، عليهم السلام... فعن ابن جريج: «... أن النبي، صلى الله عليه وسلم، نهى عن الصور في البيت، ونهى الرجل أن يصنع ذلك، وأنه أمر عمر بن الخطاب، زمن الفتح، وهو بالبطحاء، أن يأتي الكعبة فيمحو كل صورة فيها، ولم يدخل البيت حتى منحت كل صورة فيه...» (٢).

ويروى ابن عباس أن النبي، صلى الله عليه وسلم «لما رأى الصور في البيت - (يعني الكعبة) - لم يدخل، وأمر بها فمحييت. ورأى - (صور) - إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بأيديهما الأزلام (٣)، فقال: قاتلهم الله! والله ما استقسما بالأزلام قط» (٤).

وفي البخاري أن عمر بن الخطاب كان يمتنع عن دخول الكنائس من أجل ما فيها

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد.

(٢) رواه أبو داود والإمام أحمد.

(٣) الأزلام - مفردتها: زلم - الن سهام التي كان يستقسم بها المشركون في الجاهلية، كانوا يكتبون على أحدها: أمر، وعلى أخرى: نهى، وعلى واحد منها: افعل، وعلى الثاني: لا تفعل. ويستقسمون بها عند إرادة السفر أو القيام بعمل ما.

(٤) رواه الإمام أحمد.

من التماثيل والصور المعبودة «وكان ابن عباس يصلى فى البيعة إلا بيعة فيها تماثيل» . .

فالنهى والتحريم، فى النظرية والتطبيق، يستهدف مظاهر الشرك، وشرك الوثنية، والروافد التى تحفظ الحياة لنقيض عقيدة التوحيد، أو تغبش نقاء هذا التوحيد! . . وليس التصوير أو النحت أو الرسم، كفن من فنون الجمال . . فالأول - مصادق الشرك وموزنه ومظانه - بين التوحيد الإسلامى العداء والتناقض القائم والصراع الذى لا يزول . . أما الفن التشكيلى - رسما ونحتا وتصويرا - فإنه لون من ألوان النشاط الجمالى للإنسان، يدور الحكم فيه والموقف منه مع غلته وغايته ومنفعته وجودا وعدما، إن فى الإباحة أو الاستحباب، أو المنع، كراهة أو تحريما . .



فإذا ما جئنا إلى التجربة العملية - وأيضاً الذاتية - لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، مع الصور، وفى داخل بيته، ومع أهله، رأينا الأحاديث التى تحكى هذه التجربة شاهدة على هذا الذى نقول، فعندما تكون الصور مظنة شبهة الإيحاء بتعظيمها، أو تمثل شاغلا يصرف المصلى عن الحضور المستغرق فى صلاته ويمثله بين يدي مولاه، أو مظنة شبهة الإيحاء بأن التوجه فى الصلاة إنما هو إليها . . عندما يكون الأمر ذلك، أو نحوائه، أو موهما لشيء مما يحتويه، يكون نهى الرسول، صلى الله عليه وسلم، عنها، ودعوته لإزالتها . . فإذا ما تحولت هذه الصور عن أماكنها هذه، فزالت عنها تلك المظنة والشبهة، غدت مقبولة فى بيت النبوة، بل أصبحت مما يستخدمه الرسول، صلى الله عليه وسلم . . :

فعائشة، أم المؤمنين، تروى الحديث فتقول : «قدم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من سفر، وقد اشترى ثوبا - (ثوبا من صوف - أو : بياضا) - فيه صورة، فسترته على سهوة بيتي - (السهوة : الرف، أو الطاق، أو الكوة) - فلما دخل، صلى الله عليه وسلم، كره ما صنعت، وقال : تسترين الخدر يا عائشة؟ ! فطرحته، فمقطعت مرفقين - (وبادتين) - ، فقد رأيت متبكتا على إحداهما وفيها صورة» (١) .

(١) رواه الإمام أحمد .

فكبراهة الرسول، هنا للصورة قد ارتبطت بكونها ترفاً يستهدف مجرد «ستر الجُدُر»... وبكونها، بهذا الوضع في مثل هذا الموقع مما يستقبله المصلي، فتشغله، أو توهم بمظنة استقباليها في الصلاة... فلما انتقلت الصورة إلى الوسادة، لم يكرهها رسول الله، ولم ينه عنها، بل استخدم الوسادة «وفيها الصورة»، كما تقول عائشة في الحديث!

ويؤكد هذا التفسير - هذا إذا كان محتاجاً إلى تأكيد! - حديث الصحابي أنس بن مالك - وهو خادم الرسول، العارف بشئون منزله - الذي يقول فيه: «كان قرام (ستر) - لعائشة قد سترت به جانب بيتها، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي!»^(١). - فالنهي خاص ومعلل بمكان وضعه، والسبب في إزالته هو أن تصاويره تعرض أمام الرسول إذا قام للصلاة... أي أن العلة هي قصد الإيتعاد عما يشغل المصلي عن الصلاة، وإزالة كل ما شأنه إيجاد شبهة مظنة التعظيم لغير الله...!

ولذلك... فعندما تزول هذه الشبهات وهذه المظان وهذه المحاذير عن الصور والتماثيل، فإن الحكم فيها والموقف منها يتغير بالتأكيد، فليس القصد هو تحريم الصور والتماثيل، وإذا كانت فناً جميلاً يرتقى بالحاسة الفنية والمشاعر الجمالية للإنسان، لمجرد أنها فن، وبعلّة أنها صور وتماثيل...!

وإذا كان القرآن الكريم - كما سبقنا إشارتنا - قد حكى لنا نبأ التماثيل في عهد النبي سليمان، عليه السلام، باعتبارها نغماً إلهية، يصنعها صانعوها بإذن الله، فإن النبي، صلى الله عليه وسلم، يحدثنا عن سوق في الجنة كل بضاعتها الصور، صور النساء والرجال... ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن في الجنة سوقاً ما فيها بيع ولا شراء إلا الصور من النساء والرجال، فإذا امتهى الرجل صورة دخل فيها...»^(٢) فهي، هناك لن تقود إلى شرك أو وثنية... ومن ثم فهي حلال... بل وتعمة من نعم الله سبحانه وتعالى، على الصالحين من عبادة في جنات التعيم...!

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد.

بل إن مجتمع المدينة ذاته، ذلك الذى شهد التحريم للصور - نظريا وعمليا - عندما كانت مظنة الشرك بالله والتعظيم لسواه - إن هذا المجتمع ذاته قد تغيرت نظراته للصور والتماثيل عندما أخذ يبرأ من مرض الوثنية والتعدد في المعبود . . فعندما دخل المسور بن مخرمة على عبد الله بن عباس «يعوده في مرض مرضه، فرأى عليه ثوب إستبرق وبين يديه كاتون عليه تماثيل، فقال له : يا ابن عباس ! ما هذا الثوب الذى عليك؟ قال : وما هو؟ قال : إستبرق! قال : والله ما علمت به، وما أظن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تهى عنه إلا للتجبر والتكبر، ولسنا بحمد الله كذلك . قال : فما هو الكاتون الذى عليه الصور؟ قال ابن عباس : ألا ترى كيف أحرقناها بالنار؟ . . » (١).

فابن عباس، هنا يجتهد فيرى أن علة تحريم ليس الإستبرق هي التجبر والتكبر، فإذا زالت العلة زال التحريم . . ويجتهد كذلك فيرى أن علة تحريم التماثيل هي التعظيم لها، أو شبهة التعظيم والعبادة لها من دون الله، فأما وقد وضعت حيث لا تعظيم لها، وأما وقد أمن الناس من مظنة عبادتها، وغابت مجرد حلية يتزين بها الكاتون، فإنه لا تحريم . .

وعندما يتزع الصحابي أبو طلحة الأنصاري غمطا - (ثوبا من صوف - سترا) - من على فراشه، فيسأله الصحابي - سهل بن حنيف : «لم تنزعه؟» فيقول : لأن فيه تصاوير، وقد قال فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ما قد علمت! «يرد عليه سهل بن حنيف قائلا : «أولم يقل الرسول : إلا ما كان رقما في ثوب؟» (٢) . . فتعلم من ذلك أن النهي ليس مطلقا، وأن ما كان مقصودا به منفعة الزينة والجمال - من الصور - بعيدا عن شبهات مظان الوثنية والشرك والعبادة - كالصور إذا كانت «رقما في ثوب» أي نقشا يزينة ويجمله - فلا نهى عنه في هذا الحال، ولا تحريم له! . .

إذن فالسنة النبوية، مثلها في ذلك مثل القرآن الكريم، لا تحرم الصور والتماثيل على التعميم والإطلاق . . وإنما التحريم فيها، كالتحريم في القرآن، خاص وورهن ومشروط بالمواطن التي تصبح فيها الصور والتماثيل شركا للمشرك وحبالا للوثنية

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه الإمام أحمد . (ومثله مروي عند البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن منجه) .

وسبلا لتعظيم غير الله . . أما إذا كانت للمنفعة، وتجميل الحياة وزينتها المشروعة،
وتخليد القيم الفاضلة وتركيبها، وتنمية مشاعر الجمال الإنسانية . . فإن موقف
السنة النبوية يصبح معها، لا ضدها، لأنها، بذلك، تتقل من الأمور الضارة إلى
حيث تصبح واحدة من نعم الله على الإنسان! . .

موقف الفقهاء

وإذا كان لنا أن نشير إلى موقف الفقهاء من هذه القضية . . قضية «الفنون
الجمالية» بعامة، و«فنون التشكيل» على وجه الخصوص . . فمن المهم أن ننبه على
أن بعضا من الفقهاء في فكرنا الإسلامي قد انحازوا إلى صنف التحريم لهذه
الفنون، بدءا من الغناء والموسيقى وانتهاء بالرسم والنحت والتصوير . . وأن هؤلاء
الفقهاء، الذين اختاروا موقف «المنع» أو الكراهة . . أو التحريم، قد وقفوا عند
حرفية وظواهر المآثرات التي منعت أو حرمت هذه الفنون، رغم العلل التي
قدحت وتقدح في صحتها، ولم ينحازوا إلى المآثرات التي أباحت هذه الفنون . .
وذلك فضلا عن أنهم لم يقدموا التفسير الذي يربط المآثر بملايسات قوله، وبالعلة
والحكمة التي يجب أن يدور معها حكمه وجودا وعدما . . إن هؤلاء الفقهاء قد
وقفوا هذا الموقف، لا غفلة منهم ولا تقصيرا - كما قد يحسب الذين يسيئون الفهم
والفهم - وإنما كان ذلك لأسباب . . في مقدمتها:

أ - أن هذه الفنون، في تاريخنا الحضاري، سرعان ما غلبت عليها علل المحجون
والتخنت وانحرافات الفساق، حتى عدت معاول للهدم وشراركا للترف الذي
أصاب قوى الأمة وقدراتها بالتفكك والانحلال، حدث ذلك في دوائر الأمراء . .
والسراة، والعامة على حد سواء . . بل لقد استخدم بعض الأمراء فنون الانحلال
سلاحا يشل قدرات الأمة عن المعارضة والتطلع إلى السلطة والسلطان! . .

ب - أن التصوف الفلسفي - ذا المنطلقات والجذور «الغنوصية - الباطنية» - وقد
ذهب به الغلو في استخدام «السمع» و«الوجد» . . وذهبت به تصورات «الخلول»
و«الفتاء» و«وحدة الوجود» إلى الخد الذي جعل هؤلاء الفقهاء - وهم الأعداء
الألداء لهذا التصرف - يرون في هذه الفنون شراركا تغيش عقائد الأمة وتعطل
طاقات الإبداع لدى أبنائها - لقد عادت هذه الفنون - ينظر هؤلاء الفقهاء - مرة

أخرى إلى دائرة المنع والتحريم عندما دارت علل الأحكام فيها إلى دائرة الضرر، المحقق أو المحتمل على العقائد والشرائع، كما كان الحال عندما ظهر الإسلام..

تلك هي - في تقديرنا - أسباب انحياز نفر من فقهاء تلك العصور، التي غلبت على فنونها هذه التحولات، انحيازهم إلى القول «بالتحريم»... وهي أسباب تؤكد على صدق المنهج الذي نعالج به موقف الإسلام في هذه الفنون...

ومع ذلك فإن التاريخ الفكري للفقهاء والفقهاء، في حضارتنا، لم يخل من موافق فكرية - بل وممارسات علمية - إيجابية لعدد من أعلام الفقه والأصول إزاء هذه الفنون... لا الغنائية فقط، كما أسلفنا الإشارة إلى مخادجهم - كابن حزم والغزالي مثلاً - وإنما أيضاً إزاء فنون التشكيل!..

إن قطاعاً هاماً من المفسرين للقرآن، ومن الفقهاء - وخاصة فقهاء المذهب المالكي - قد أباحوا التصوير والنحت، إذا كانت لهما ضرورة اجتماعية أو تربوية...

وعلى سبيل المثال:

* فالمفسر: النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي (٣٣٨هـ، ٩٥٠م) يحدثنا عن أن قوماً من المفسرين والفقهاء، قد قالوا: «إن عمل الصور جائز»، وأنهم استدلوا بالآية التي جعلت من صنع التماثيل لئبي الله سليمان نعمة من نعم الله ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ﴾ (سبأ: ١٣). واستدلوا كذلك بصنع المسيح عيسى بن مريم، عليه السلام، بأمر الله، لتماثيل الطير ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٤٩) فعيسى قد صنع تماثيل للطير من الطين، وجاز ذلك عندما لم تكن شبهة وثنية تلحق بالعقائد بسبب هذه التماثيل...

* ويحدثنا المفسر الأندلسي: مكى بن حيموش (٣٥٥-٤٣٧هـ، ٩٦٦م) في كتابه (الهداية إلى بلوغ النهاية) - وهو سبعون جزءاً في معاني القرآن وتفسيره - يحدثنا عن «أن فرقة تجوز التصوير»، مستدلة بهذه الأدلة ذاتها^(١).

(١) (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤، ص ٢٧٢.

✽ والقريظي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (٦٧١ هـ، ١٢٧٣ م) يشير إلى اجتهاد فقهاء المذهب المالكي بجواز التماثيل عندما تقتضيها ضرورات التربية، وذلك مثل تربية البنات، التي تستدعي تغويدهن على اللعب بالدمى - من «عرائس» وغيرها - فيقول: «...». وقد استثنى من هذا الباب - (باب الخلاف في التحريم... - أي أن هذا المستثنى متفق على حله) - لعب البنات، لما ثبت عن عائشة أم المؤمنين أن النبي، صلى الله عليه وسلم، تزوجها وهي بنت سبع سنين، وزفت إليه وهي بنت تسع، ولعبها معها... قالت: كنت ألعب بالبنات - (أي اللعب بالدمى - العرائس) - عند النبي، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله إذا دخل ينقمعن - (أي يتغيبن مخفيات وراء الستر) - منه، فيسربهن - (يبعثهن) - إلى قلعين معي» (١)!! .

عائشة، أم المؤمنين، تلعب بعرائسها - وهي دمى وتماثيل لأحياء آدمية - مع صواحبها... فرسول الله، صلى الله عليه وسلم، يرى، ويرضي بل يبعث لها بصواحبها يلاعبنها إذا هن اختبأن حياء منه! .

وفي (طبقات ابن سعد) ما يقيد تنوع هذه الدمى، فلقد كانت فيها دمى للخيل أيضا - وهي الأخرى صور أحياء - فعن عائشة، قالت: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يوما، وأنا ألعب بالبنات، فقال ما هذا يا عائشة؟ فقلت: خيل سليمان، فضحك» (٢)!!

ثم يعقب القريظي على هذه القضية، فيحكي أن العلماء قد أباحوا الدمى واللعب بها، للدور الذي تقوم به في التربية، وخاصة تربية البنات «حيث يتدربن على تربية أولادهن» منذ الصغر بالألفة التي تنشأ بينهن وبين الدمى العرائس والأطفال (٣) . فعندما تكون المنفعة - مادية أو جمالية أو هما معا - فإن الاجتهاد الإسلامي يركز إياحة فنون التشكيل - .

(١) رواه مسلم والبخاري وابن ماجه (ومختلص القريظي لمن زواج عائشة رأي مرجوح).

(٢) (طبقات ابن سعد ج ٨، ص ٤٢ - طبعة دار التحرير، القاهرة).

(٣) (الجامع لأحكام القرآن)، ج ١٤، ص ٢٧٤، ٢٧٥. - (بل إن للمرء أن يساءل هل كانت هذه التماثيل - ألعب - تقوم في حياة أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها - وهي التي لم تنجب - بدور الإشباع؟! فيكون خلطها سبب آخر - الضرورة والحاجة - يضاف إلى ما حلها من أسباب...! - إنه تساؤل وارد، وللتأمل في جوابه مكان!).

* بل إننا واجدون لدى مجتهد آخر من مجتهدي المذهب المالكي ما هو أكثر من إباحة الصور والتماثيل ، التي تتطلبها مصالح الأمة العملية وتنمية معارفها العلمية وتربية حاستها الفنية وتهذيب طباعها وسلوكها . . . واجدون لدى الفقيه الأصولي الإمام القرافي ، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ ، ١٢٨٥ م) الاشتغال بفن النحت والتصوير ، وليس مجرد الإفتاء بإباحته فقط ! فلقد تحدث عن ممارسته لفن صناعة الدمى والتماثيل ، فقال في كتابه (شرح المصنوع) : * . . . بلغنى أن الملك الكامل (٥٧٦ - ٦٣٥ هـ ، ١١٨٠ - ١٢٣٨ م) وضع له شمعدان - وهو عمود طويل من النحاس له مراكز يوضع عليها الشمع للإضاءة - كلما مضى من الليل ساعة افتتح الباب منه وخرج منه شخص يقف في خدمة الملك ، فإذا انقضت عشر ساعات - (أي حان وقت الفجر) - طلع الشخص على أعلى الشمعدان ، وأصبغ في أذنه ، وقال : صبح الله السلطان بالسعادة . فيعلم أن الفجر قد طلع « ١٤ » .

يحكى الإمام القرافي عن الشمعدان الذي استخدمت فيه التماثيل - تماثيل الإنسان - آلة يقاس بها الزمن ، وفيها الحركة والصوت معا . . . ثم يعقب فيحدث عن تجربته هو في صنع شمعدان مماثل ، به إلى جانب تمثال الإنسان ، تمثال أسد ، فيقول : * . . . وعملت أنا هذا الشمعدان ، وزدت فيه : أن الشمعة يتغير لونها في كل ساعة ، وفيه أسد تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد إلى الحمرة الشديدة ، في كل ساعة لها لون ، فإذا طلع شخص على أعلى الشمعدان ، وأصبغ في أذنه ، يشير إلى الأذان - غير أني عجزت عن صناعة الكلام « ١٤ » (١) .

فهنأ . . . فقيه مجتهد ، وأصولي بارز ، يمارس صناعة الفن التشكيلي ، فكان مثالا ، يصنع تماثيل الإنسان والحيوان ، وفي صنعته هذه تتابع وتعدد الألوان . . . جمالا ينفع الإنسان ، ويحقق المنفعة المادية والجمالية كليهما ! . . .

وهكذا . . . قبلى جانب الذين منعوا التصوير والنحت ، في تراثنا الفقهي ، كان هناك الذين أباحوا هذا الفن ، بعد أن أمنت الأمة خطر الشرك وعبادة التماثيل والصور . بل كان هناك الفقهاء المجتهدون الذين مارسوا هذه الصناعة ، فكانوا «فقهاء - مجتهدين - فنانين» . . .

(١) مقدمة تحقيق «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام» ص ١٥ .

وفى العصر الحديث

عندما شرعت مدرسة التجديد والإحياء الدينى تزيل عن الفكر الإسلامى غبار عصور الجمود والتراجع الحضارى - المملوكية العثمانية - وجدنا واحداً من أبرز مهتدى ذلك التجديد، وهو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ، ١٨٤٩ - ١٩٠٥) يطرق هذا الباب، باجتهاده وتجديده، فيعلن مباركة الإسلام للفنون الجميلة، منبهاً على دور فنون التشكيل - رسماً ونحتاً وتصويراً - دورها النافع والضرورى فى تسجيل الحياة وحفظها، وفى ترقية الأذواق والحواس، والاقتراب بالإنسان من صفات الكمال . . .

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية - قضية دور «الفنون التشكيلية» فى حياة الأمة - أثناء سياحته فى جزيرة «صقلية» سنة ١٩٠٣ . . . ففى «صقلية» زار المتاحف والمقابر ومواطن الآثار التى تحفظ ونحكي، بالصور والتماثيل، آثار الغابرين، وكأنها من سجلات التاريخ . . . وكان يرسل إلى مجلة (المنار) فصولاً يحكى فيها مشاهداته فى رحلته، وفى هذه الفصول كتب عن هذه الفنون، وعرض لראى الإسلام فى الصور والتصوير والرسم وصناعة التماثيل . . .

والذين يتأملون الصفحات التى كتبها الأستاذ الإمام حول هذه القضية، يطالعهم الشيخ ذواقة للفن، عاشقاً للإبداع الفنى، مبصراً الخيوط التى تربطه بفنون العرب المألوفة لعامة الناس، الأمر الذى يضيف إلى تجديده فى الدين والأدب واللغة وأساليب الإنشاء قسمة أخرى تجعل له فضلاً لا ينكر فى السعى لتجديد حياة الأمة بمختلف سبل التجديد، ومنها الفنون! . . . فهو يتحدث، فى شاعرية راقية، عن الرسم كفن يضاهى الشعر - الذى هو ديوان الأمة العربية منذ القدم - غير أن الرسم: شعر ساكت، يرى ولا يسمع، كما أن الشعر: رسم يسمع ولا يرى! . . . (١)

ثم يعرض للحديث عن منافع هذه الفنون ودورها فى حفظ تراث الأمة، وما يعنيه ذلك من حفظ للمعلم والحقيقة والتاريخ، كى تظل شاهدة فاعلة لمن يأتى من

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٢، ص ٢٠٤ .

أجيال . . . «حفظ الآثار - الرسوم والتماثيل - هو حفظ للمعلم والحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها! . . .» (١).

ثم يأتي الأستاذ الإمام إلى القضية الشائكة والخلافية . . قضية موقف الإسلام من هذه الفنون وأصحابها، فيدلي بالقول الفصل في فائدتها - ومن ثم حلها - وذلك لتغير الملابسات والمقاصد التي دعت إلى نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية، يوم كانت الرسوم والصور والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله، أو على الأقل كانت منظمة شبيهة، لتعظيمها دينياً، فكان أن نهى عنها الرسول، عليه الصلاة والسلام . . أما الآن، وبعد زوال الخطر بالكلية، وبعد أن لم تعد الرسوم والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني، وبعد أن وضحت وتأكدت منافعها في ترقية أذواق الأمة، وحفظ حقائق تاريخها وعلومها، فإن رضاه الإسلام ومباركته لها، أمر لا شك فيه! . .

والأستاذ الإمام عندما صاغ اجتهاده هذا وسطر لنا تجديده في هذا الميدان، كان يوجه حديثه إلى الناس عبر الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ، ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) صاحب مجلة (المنار) . . وكانت (المنار) تنشر هذه الفصول التي يصف فيها مشاهد سياحته دون توقيع . . وكان يتولى يومئذ منصب «مفتي الديار المصرية»، ويتربع على عرش الإمامة والاجتهاد في طول بلاد العالم الإسلامي وعرضها! . .

وفي هذه الفصول أخذ الشيخ محمد عبده يتحدث إلى الشيخ رشيد رضا، عن هذه القضية، فقال، بعد وصفه لما شاهد من الرسوم والتماثيل في متاحف «صقلية» وأديرتها وكنائسها ومقابرها وميادين عدنها، وبعد حديثه عن دور هذه الرسوم والصور والتماثيل في «حفظ العلم، وتخليده» . . قال:

«وربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية، إذا كان القصد منها ما ذكر، من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟ . . فأقول لك:

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٠٥.

إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محى من الأذهان، فلما أن تفهم الحكم من نفسك، بعد ظهور الواقعة، ولما أن ترفع سؤالا إلى «المفتي»، وهو يجيبك مشافهة - (لاحظ أن المفتي هو المتكلم . . . وهذا جوابه؟) - . . . فإذا أوردت عليه: «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون» أو ما في معناه مما ورد في الصحيح، فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك:

إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسبيين: الأول: اللهو، والثاني: التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، والأول مما يغيظه الدين، والثاني بما جاء الإسلام لمحوه. والمصور في الحالين يشاغل عن الله، أو يمهّد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف، وأوائل السور، ولم يمتعه أحد من العلماء. مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضوع النزاع، أما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذي ذكر.

أما إذا أردت أن ترتكب بعض السيئات في محل فيه صور، طمعا في أن الملكين الكاتبين، أو كاتب السيئات على الأقل لا يدخل محلا فيه صور، كما ورد^(١)، فأياك أن تظن أن ذاك تنجيك من إحصاء ما تفعل؟!، فإن الله رقيب عليك وناظر إليك حتى في البيت الذي فيه صور، ولا أظن أن الملك يتأخر عن مرافقتك إذا تعمدت دخول البيت الذي فيه صور!

ولا يمكنك أن تجيب المفتي: بأن الصورة، على كل حال، مظنة العبادة، فإني أظن أنه يقول لك: إن لسانك، أيضا، مظنة الكذب، فهل يجب ربطه؟ مع أنه يجوز أن يصدق، كما يجوز أن يكذب؟ . . .

وبالجملة، فإنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل، وليس هناك ما يمنع المسلمين من الجمع بين عقيدة التوحيد ورسم صورة الإنسان والحيوان لتحقيق المعاني العملية وتثيل الصور الذهنية . . .»^(٢).

(١) يشير الأستاذ الإمام إلى حديث: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه جثث ولا صورة ولا كلب» - رواه أبو داود والنسائي والدارمي والإمام أحمد.

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٢، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

هكذا صاغ الأمتاذا الإمام في الفنون التشكيلية ما يشبه الفتوى الشرعية ، فقرر أنها أداة لحفظ الحقيقة العلمية والتاريخية ، بل «وسيلة من أفضل وسائل العلم» .
وأنها فنون راقية ، ترتقى بذوق الإنسان ، كما يرتقى به فن الشعر ، وغيره من الفنون التي ليس على الإبداع فيها كلام ولا ملام في الإسلام! . .

وهو بذلك قد كتب صفحة في كتاب التجديد الإسلامي . . تجديد حياة الأمة بتجديد الفكر الذي يحكم هذه الحياة! . .

ويعد...

فهل هناك شك ، الآن ، ويعد هذا الذي سبقناه عن موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال في الإبداع الإلهي ، ومن ثم من الفنون الجميلة ، التي ترتقى بالذوق والحس الإنساني ليدرك آيات الجمال هذه ، فيرتقى على سلم الشكر لصانع هذا الجمال! . . هل هناك شك ، بعد هذا الذي قدمناه ، في أن موقف المنهج الإسلامي من هذه الفنون الجميلة - من تذوقها ، وممارستها - هو موقف الود والتعاطف ، والتفكيرية والمباركة؟ . . وذلك على الرغم من شيوع مواقف ومقولات المخاصمة المتعلقة بين الإسلام وبين هذه الفنون!؟ . .

إن الإسلام لا يخاصم الجمال ، ولا يعادي فنونه . . والمسلم الأمثل لا يمكن أن يكون ذلك المتجهم ، الذي يتزع عن جماليات الحياة «مباركة الإسلام»! . . فقط هناك المعايير الإسلامية - الاعتقادية والأخلاقية - التي يجب أن تحكم موقف المسلم تجاه هذه الفنون ، حتى تظل مصدرا حقيقيا للخير والجمال في حياة الإنسان . . .

❖ فالإقتصاد والاعتدال في الاشتغال بهذه الفنون ، وفي ترويجها - مطلب إسلامي ، وذلك حتى لا يختل توازن اهتمامات الأمة بمختلف نواحي وميادين النشاط اللازم لتكامل وتنمية طاقات وملكات وحياة الإنسان . .

إن الإقتصاد والاعتدال - الذي ينبغي وينكر طرفي الغلو - هو ميزان الإسلام ومعياره في كل ميادين النشاط الإنساني . . فالقرآن يأمرنا به ﴿يَبْنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١) . . . ﴿... وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾ (القصاص: ٧٧) . . ورسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يؤكد هذا

البلاغ القرآني في بيانه النبوي، فيقول: «كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا، ما لم يخالطه إسراف أو مخيلة»^(١). . . . ويتحدث إلى من غالى في العبادة والنسك، خصام النهار وقام الليل، مهملًا زوجه ودينه، فيقول: «: إني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأمس النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٢). . . «وإن لزوجه عليك حقًا، وإن لزورك - (أي زائريك) - عليك حقًا، ولجسدك عليك حقًا. . .»^(٣).

* إن انفعال النفس الإنسانية بجماليات الحياة هو فطرة قطر الله النفس الإنسانية السوية عليها. . . والإسلام يريد لكل الفنون، حتى تكون بحق جزءًا من جماليات هذه الحياة، ألا تعاند الفطرة الإنسانية، بل أن تكون عونًا على ترقيتها وتهذيبها. . . يريد لها سبيلًا لتهذيب النفس والارتقاء بملكات وطاقات وغرائز الإنسان. . . ولا يريد لها عوامل تخلل وتحلل ومعاول هدم وإثارة لغرائز العنف والغضب والشهوة واللذة المادية في الإنسان. . . يريد لها فنونًا جميلة ومتجلمة بأخلاقيات الإسلام! . . .

* وإذا كان لكل شعب من الشعوب فنونه الموروثة، والتي غدت وتغدو سمة من سمات تميزه القومي عن الشعوب الأخرى، فإننا نريد للفنون الموروثة لشعوب الأمة الإسلامية وقومياتها أن تخضع لما خضعت له الموارث الفكرية لهذه الشعوب عندما دخلت دين الإسلام، واندمجت في أمة الإسلام. . . نريد لهذه الفنون أن «تحيى» وأن «تتطور»، وفقًا لمعايير الإسلام في الاعتقاد. . . وفي الذوق الجمالي. . . وفي الأخلاقيات. . . ولا نريدها أن تكون «تقليدًا» لفنون حضارات أخرى، لا تتخلق بأخلاق حضارة الإسلام. . . ولا أن تكون «مسحًا مشوهًا» لفنون تلك الحضارات! . . .

* وإذا كانت المهمة الأولى للفنون الجميلة في حياة الإنسان، هي الارتقاء بروحه على درب الإدراك والاستمتاع بآيات الجمال الإلهي في هذا الكون. . . فإن الإسلام يتقدم على هذا الدرب خطوات أبعد، ليجعل من هذه الفنون سبيلًا من السبل التي

(١) رواه البخاري وابن عسجه.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والبيهقي والدارمي والإمام أحمد. . . من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

تصوغ «الإنسان - الرباني» ، الذي يدرك معنى أن الله «جميل» ، وأن «ربانية» الإنسان رهن بشوقه وتعلقه وسعيه على درب التخلق بالأخلاقيات الجميلة
الوعي بالجمال الإلهي المبثوث في هذا الوجود وأيضا الاستمتاع بلذات هذا الجمال ! . . .

ومع هذه المهمة الإسلامية للتربية الجمالية ، وللفنون الجميلة في حياة الإنسان المسلم ، فإن للمنهج الإسلامي رسالة يطلب من هذه الفنون أن تنهض بدورها في أدائها رسالة الإسهام في حفظ الفكر ونشر الدعوة بواسطة هذه الفنون . . .
إنها سلاح فعال في البلاغ إلى الناس . . . ومن الممكن - بل الواجب - أن تكون - كفنون القول - أداة للبلاغ برسالة الإسلام ! . . .

* * *

الجهاد في سبيل الله

الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام

إذن، هو منهج: «إلهي المصدر».. إنساني الفهم والاستخلاص.. والموضوع.. «شامل، في النظرة، والإحاطة والتطبيق».. يحكم مسيرة الإنسان، ويحيب على علامات استفهامه، ويمثل بالنسبة لباصرته وبصيرته معالم الطريق وأعلام دليل العمل.. ليس من حيث كون هذا الإنسان فردا، فقط - عليه تكاليف عينية - وإنما من حيث هو «مدنى - اجتماعي»، أيضا - قد فرض الإسلام عليه فروضا اجتماعية، توجه الخطاب بها إلى الجماعة - الأمة..

من أين جاء؟.. ولماذا؟.. وأين يحيا؟ ومكانه ومكانته بالنسبة للغير؟.. وكيف يحيا؟.. ولماذا؟.. وإلى أين المصير؟.. وعلى أى نحو؟.. ولماذا؟؟؟..

ويسبب من هذه الشمولية والاجتماعية - التي ألقت ما بين الفرد والأمة.. وتكاملت وترايطت فيها فروض العين وفروض الكفاية - لم يقف المنهج الإسلامى عند حدود مجرد «النسق الفكرى - النظرى».. بل تبدى منهجا يستحيل تحقيق وجوده إلا إذا تجسد في التطبيق.. فالإسلام ليس «نحلة فكرية»، ولا مجرد «مذهب نظرى»، وإنما هو دين يحقق للإنسان «الانتماء - الفعال» و«الفعل - المنتمى».. هو عقيدة وشرعة، يكتمل عندما يتحول إلى حياة معيشة وبناء قائم وحضارة متميزة في الممارسة والتطبيق..

ولعل هذه الحقيقة - حقيقة توفقت اكتمال الإسلام على تجسد منهجه في الحياة العملية - كانت إحدى الحقائق التي أشارت إليها الآية الكريمة: ﴿... اليوم ينص الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً...﴾ (المائدة: ٣) .. فهي قد جاءت تكتنفها

من قبل زمن بعد، تشريعات مدنية وحياتية كثيرة وهي قد نزلت بعرفة يوم الحج الأكبر - في حجة الوداع - ومع هذه التشريعات المدنية التي حفت بها، كانت خطبة النبي، صلى الله عليه وسلم، في ذلك اليوم - خطبة حجة الوداع - عقدا اجتماعيا تشريعيا يقرر الحقوق المدنية لأمة الإسلام وإذا كان حديث هذه الآية الكريمة عن اكتمال الدين، لم يعن أنها كانت آخر الوحي القرآني، ولا آخر الأحكام التي نزل بها الوحي «فلقد نزل بعد ذلك قرآن كثير، ونزلت آية الرها، ونزلت آية الكلالة، إلى غير ذلك»^(١)، كما يقول المفسرون فإنها قد عنت - والله أعلم - أن هذا الاكتمال الذي كان قد تم للمدين يومئذ هو تجسده في التطبيق، فبعد فتح مكة، واكتمال الدولة، وتجسد الشريعة حياة تحياها الأمة الجديدة، خرجت الدعوة من إطار «التفكير» الذي يغالب «الواقع»، إلى إطار الدين الذي يسود «الواقع» ويحيي الناس فاكتمال الدين، واكتمال المنهج الإسلامي، بسبب من طبيعته ومقاصده - لا يتأتى بغير قيامه في الواقع وتجسده في مختلف ميادين الحياة، إنه رهن باللمحظة التي لا تقف فيها مع القرآن عند مرحلة «التلاوة» وإنما يصبح - بالجهاد - حياة يحياها المسلمون!

لقد ذهب الصحابي سعد بن هشام بن عامر، رضي الله عنه، إلى أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، عقب وفاة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سائلاً: «يا أم المؤمنين، أفتبني عن خلق رسول الله، صلى الله عليه وسلم» - فقالت: ألست تقرأ القرآن؟!

قال: بلى!

فقالت: فإن خلق نبي الله كان القرآن؟!^(٢)

هنا، كان القرآن قد تحول - بالجهاد - عبر الدين فقهوه، إلى طاقة حية، أقامت في الواقع بناءً حضارياً - الدولة لبنة من لبناته - تتجسد فيه روح القرآن!

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٦، ص ٦١، ٦٢ .

(٢) رواء مسلم -

ولم يقف الأمر عند حدود «الفكر»، كالحفظ والترتيل للآيات، ولا مجرد التفقه للبرامى والمقاصد والأغراض ١٩ . . .

إذن، فالجهاد لتجسيد وتطبيق منهج الإسلام، هو قسمة من قسومات هذا المنهج، يستحيل اكتماله بدونها، ولأمر ما كان الجذر اللغوى لكل من «الاجتهاد» و«الجهاد» جذراً واحداً؟ فالجهد هو أصلهما . . . وبذل الوسع واستفراغ الجهد، فى ميادين الفكر، هو «الاجتهاد» . . . وبذل الوسع واستفراغ الجهد لوضع هذا «الاجتهاد الفكرى» فى الممارسة والتطبيق، بكل السبل وفى مختلف الميادين، هو «الجهاد» الذى يحقق المقاصد والغايات الحقيقية من «الاجتهاد» . . . إنهما وجهان لعملة واحدة، هى منهج الإسلام! . . .

وإذا كان «الجهاد»، فى العرف الإسلامى، إنما يعنى: الدعوة إلى الدين الحق . . . واستفراغ ما فى الوسع والطاقة من قول أو فعل، فى مختلف الميادين التى ينتصر فيها وبها هذا الدين الحق . . . (١) فإنه، بداهة، أعم وأشمل من «القتال» . . . إنه الفريضة الاجتماعية - الكفائية - التى فرضها الله على طلائع هذه الأمة . . . أن تبذل الوسع وتستفراغ الجهد فى «ميدان العمل» لتجسد، وتطبق ثمرات الجهد الذى استفرغته والوسع الذى بذلته فى «ميدان الفكر»، وليتجسد «الاجتهاد» «بالجهاد»! . . .

ولهذه الحكمة كان مقام الجهاد غالياً فى رسالة الإسلام وتكاليف الأمة ومعالج المنهج الإسلامى . . . إنه «سنام» أمر الإسلام، كما علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «رأس الأمر: الإسلام، وعموده: الصلاة، وذروة سنامه: الجهاد» (٢)، وهو «سياحة» الأمة الإسلامية بمختلف ميادين الحياة . . . «إن سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله» (٣) . . . وإذا كانت بعض أمم الرسالات قد اتخذت من «الرهبانىة» النشاط العلمى الذى جسدت به الدين، فالتحصر بذلك دينها فى الأديرة والمعابر والرهبة والرهبان، وما عدا ذلك فهو خطيئة، أو دنيا لا علاقة لها بالدين، فلقد علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن «النشاط العلمى» لأمة الإسلام،

(١) انظر: الجرجاني (التعريفات) .

(٢) رواه الترمذى وابن ماجه والإمام أحمد .

(٣) رواه أبو داود .

المحقق لدينها، ليس «الرهينة» التي تعزل الدين عن الحياة، بمعناها الأشمل، وإنما هذا «النشاط العالمي» هو الجهاد الإسلامي في مختلف ميادين الحياة. . . بل إن . . . رهباية هذه الأمة: الجهاد»^(١) - كما قال، عليه الصلاة والسلام . . .

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٧٧) وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَثَلُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: ٧٧، ٧٨).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (٦) تَرْمَنُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١١) يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢) وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الصف: ١٠-١٣).

إنه، ككل معالم المنهج الإسلامي، فريضة طلائع هذه الأمة. . . أن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع في استخلاص معالم هذا المنهج - «بالاجتهاد الفكري» - وأن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع، «جهادا» يضع معالم هذا المنهج في الممارسة والتطبيق. . . تلك هي مهمة طلائع هذه الأمة. . . الذين لا يقفون بجهدهم عند «الثقفة» - الفكر النظري - إنما يمارسون «الجهاد» - إنذارا لقومهم - بما فقهوا من الدين. . . ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١١٢).

وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون،

(١) رواه الإمام أحمد،

فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن ، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»^(١) . فجواريو الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه هم طلائع أمته ، المجاهدون في سبيل تطبيق وتجسيد منهج الإسلام . . .

* * *

تلك هي أبرز معالم المنهج الإسلامي . . .

منهج «العلية - المتدنية» . . و«السببية - الإلهية» . . فهذا الكون ، الذي تحكمه الأسباب ، شاهد على أنه مخلوق للخالق الواحد ، المثلث بالربوبية الحققة ، والقادر المدير لهذا العالم . . وهذا الخالق ، المنزه عن مماثلة المحدثات ، قد استخلف الإنسان لعمارة هذه الأرض ، وتحقيق بنود عهد الاستخلاف فيها . . وخلق له سبل الوعي وأدوات الفعل ليحقق رسالته هذه ، وأنعم عليه بالإسلام ، رسالة خاتمة خالدة ، تعطيه المنهج الذي يحقق له - بالوسطية الجامعة - الانتماء والتوازن والاتزان مع كل مظاهر وظواهر وقوى هذا الوجود . . وفرض عليه الجهاد ، حتى يتحقق لهذا المنهج «الوجود - الفاعل» ، فلا تطمسه أو تفسده عاديات الدهر وبدعه ، كما حدث في أم الرسالات التي سبقت أمة الإسلام ورسالة نبيه ، عليه الصلاة والسلام . . وصدق الله العظيم : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر : ٩) .

* * *

(١) رواه مسلم .

المصادر

• القرآن الكريم:

• كتب السنة النبوية:

- ١ - (صحيح البخارى) طبعة دار الشعب - القاهرة.
- ٢ - (صحيح مسلم) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ٣ - (سنن الترمذى) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- ٤ - (سنن النسائى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
- ٥ - (سنن أبى داود) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
- ٦ - (سنن ابن ماجه) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .
- ٧ - (سنن الدرامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ٨ - (مسند الإمام أحمد) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ .
- ٩ - (الموطأ) - للإمام مالك - طبعة دار الشعب ، القاهرة .

• معاجم القرآن والسنة:

- ١ - (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) وضع : محمد فؤاد عبيد الباقي ، . طبعة دار الشعب ، القاهرة .
- ٢ - (معجم ألفاظ القرآن الكريم) وضع : مجمع اللغة العربية - مصر - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

٣- (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف) وضع : وينسك (أ. ي) وآخرين . طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م .

٤- (مفتاح كنوز السنة) وضع : وينسك (أ. ي) ترجمة : محمد فؤاد عبد الباقي . طبعة لاهور سنة ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م .

• الكتب الأخرى:

ابن أبي الحديد : (شرح نهج البلاغة) تحقيق : أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

ابن الأثير : (أسد الغابة في معرفة الصحابة) طبعة دار الشعب . القاهرة .

ابن تيمية : (منهاج السنة النبوية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

(الفتاوى الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

(مجموعة الرسائل الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٠ هـ .

ابن حزم الأندلسي : (رسالة في الغناء الملهي ، أمباح أم محظور؟) مطبوعة ضمن (رسائل ابن حزم) ج ١ ، تحقيق : د : إحسان عباس . طبعة بيروت سنة ١٤٠١ هـ ، ١٩٨٠ م .

ابن خلدون : (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .
ابن رشد (أبو الوليد) : (تهافت التهافت) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .

(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م .

ابن سعد : (الطبقات الكبرى) طبعة دار التحرير . القاهرة .

- ابن عبد البر : (التدريج في اختصار المغازي والنسب) طبعة
القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ابن عساكر : (تهذيب تاريخ ابن عساكر) طبعة دمشق .
- ابن قتيبة : (الإمامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة
١٣٣١ هـ .
- ابن قيم الجوزية : (إعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- ابن منظور : (لسان العرب) طبعة دار المعارف . القاهرة .
- أبو يوسف : (كتاب الخراج) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
- أفروم البستاني - (إشراف) - : (دائرة المعارف) طبعة بيروت سنة ١٩٥٦ م .
- الأفغانى (جمال الدين) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد
عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م .
- الإيجي (المعتمد) - والجرجاني : (شرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ .
- البيهقي : (مناقب الشافعي) تحقيق : السيد أحمد
صقر . طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- الجاحظ : (كتاب الحيوان) تحقيق : الأستاذ عبد السلام
هارون . طبعة القاهرة .
- الجرجاني : (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
- جلال محمد عبد الحميد (دكتور) : (مناهج البحث العلمي عند العرب في مجال
العلوم الطبيعية والكونية) طبعة بيروت سنة
١٩٧٢ م .
- الجويني (إمام الحرمين) : (الإرشاد) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي : (حجة الله البالغة) طبعة القاهرة سنة
١٣٥٢ هـ .
- الزركلي (خير الدين) : (الأعلام) طبعة بيروت - الثالثة .
- الشهرستاني : (نهاية الإقدام في علم الكلام) تحقيق :
الفريد جيوم . طبعة مصورة - بدون تاريخ
وبدون مكان الطبع .

- الطبري
: (تاريخ الطبري) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبعة دار المعارف - القاهرة .
- الطهطاوى (رفاعة رافع)
: (الأعتال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- الطوسي (أبو جعفر)
: (تليخيص الشافعي) تحقيق : السيد حسين بحر العلوم ، طبعة النجف سنة ١٣٨٣ هـ - ١٣٨٤ هـ .
- عبد الجبار بن أحمد
: (تثبيت دلائل النبوة) تحقيق : د. عبد الكريم عثمان ، طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .
- علي بن أبي طالب (الإمام)
: (نهج البلاغة) جمع : الشريف الرضي ، طبعة دار الشعب - القاهرة .
- عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين)
: (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) جمع وتحقيق : محمد عبد العزيز الهلاوى ، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م .
- الغزالي (أبو حامد)
: (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
- فاتن فلوئين
: (الاقتصاد في الاعتقاد) طبعة القاهرة - صبيح - ضمن مجموعة - بدون تاريخ .
- فاتن فلوئين
: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
- فاتن فلوئين
: (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
- فاتن فلوئين
: (أحياء علوم الدين) طبعة دار الشعب - مصورة - القاهرة .
- فاتن فلوئين
: (السيادة العربية والشيعة والإمبراطوريات في عهد بني أمية) ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن ، محمد إركى إبراهيم ، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

- الفيروز آبادي : (القاموس المحيط) طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت - سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- قاسم أمين (بك) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة الشروق سنة ١٩٨٩ م .
- القاسم بن سلام (أبو عبيد) : (كتاب الأموال) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ - طبعة الشروق سنة ١٩٨٩ م .
- القاشباني : (اصطلاحات الصوفية) تحقيق : د. محمد كمال جعفر . طبعة القاهرة سنة ١٩٨١ م .
- القرطبي ، أبو العباس أحمد بن إدريس : (الإحكام في التمييز بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى والإمام) تحقيق ودراسة : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧ م .
- القرطبي : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية . القاهرة .
- الماوردي : (أدب الدنيا والدين) تحقيق : مصطفى السقا . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .
- مجمع اللغة العربية - مصر - : (المعجم الفلسفي) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .
- محمد حميد الله الحيدر آبادي (دكتور) : (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م .
- محمد عبده (الأستاذ الإمام) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- محمد عمارة (دكتور) : (الإسلام والمستقبل) طبعة الشروق سنة ١٩٨٦ م .
- الإسلام وفلسفة الحكم) طبعة الشروق سنة ١٩٨٩ م .

(معركة الإسلام وأصول الحكم) طبعة
القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة
الدينية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(العلمانية ونهضتنا الحديثة) طبعة القاهرة
سنة ١٩٨٧ م .

(المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة
الشروق سنة ١٩٨٨ م .

(الغزو الفكري - - وهم أم حقيقة ؟) ، طبعة
الشروق سنة ١٩٨٨ م .

: (خاطرات جمال الدين الأفغانى) طبعة
بيروت سنة ١٩٣١ م .

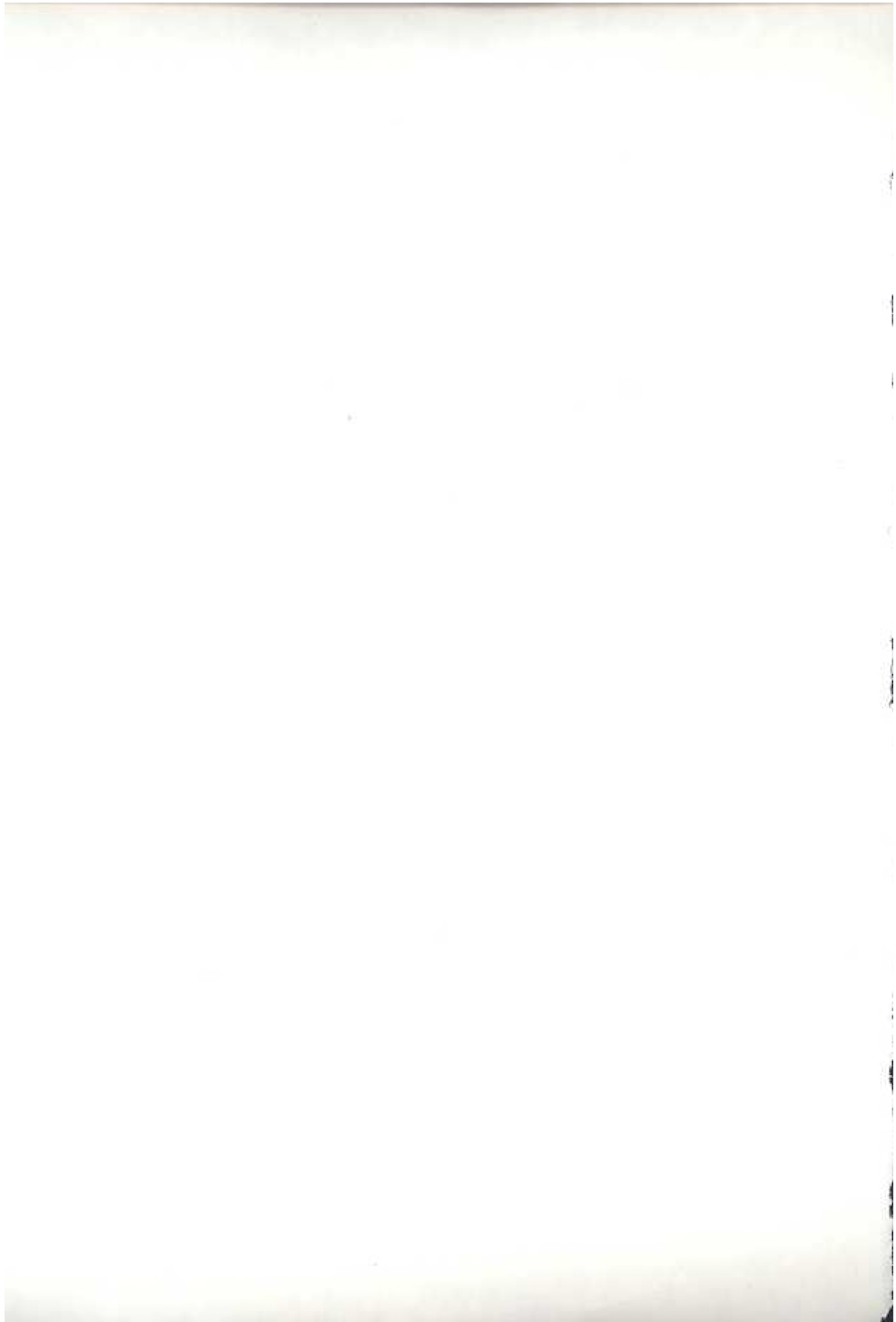
المنسقى (أبو البركات عبد الله بن أحمد) : (تفسير المنسقى - مدارك التنزيل وحقائق
التأويل) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

المنفرى : (المواقف والمخاطبات) تحقيق : آرثر أربري ،
تقديم : د . عيد القادر محمود . طبعة
القاهرة سنة ١٩٨٥ م .

النويرى : (نهاية الأرب فى فنون الأدب) طبعة دار
الكتب المصرية ، القاهرة .

هيكلى (محمد حسين - دكتور - باشا) : (الفاروقى عمر) طبعة دار المعارف : القاهرة .
: (الخراج) طبع القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

يحيى بن آدم يوسف سر كيسى : (معجم المطبوعات العربية والمصرية) طبعة
القاهرة سنة ١٩٢٨ م .



معالم المنهج الإسلامي

في فكرنا الإسلامي المعاصر: قُفِّرُ في «الإبداع».. وافراطاً في
«التقليد».. تقليد «التخلف الموروث»، و«التغريب الواقد» من وراء
الحدود..

وفي العالم من حولنا: «متغيرات»، تزلزل «الواقع».. وتراجع «مسلمات
الفكر»، التي حكمته لعشرات السنين..

وحتى لا نضل أسرى «لتخلفنا الموروث».. وضحايا «لأزمات الآخرين»،
تقذفنا «ليبرالية» الغرب إلى «شموليته» تارة.. ثم يدفعنا انهيـار
«الشمولية» إلى «الليبرالية» تارة أخرى.. وتتخطف عقولنا مناهج
فلسفات الغرب ونظرياته.. فلا بد من إعمال العقل المسلم في ميدان
الإحياء والتجديد..

ولما كان «المنهج» - وهو طريق النظر، وقسطاسه المستقيم - هو سبيل
الوعي بما في «كتاب الوحي» - المقروء - و«كتاب الكون» - المنظور - من
علوم وفتون وسُنَن وآيات..

وهو السبيل، كذلك، إلى صياغة «دليل العمل» الذي ينير لليقظة
الإسلامية المعاصرة طريق النهوض المنشود - وذلك حتى لا تُصاب
هي الأخرى، بإحباط جديد..

... لذلك.. كان الاهتمام بهذه القضية المحورية - قضية: «معالم
المنهج الإسلامي» - .. التي يصدر لها هذا الكتاب!



دار الشروق
www.shorouk.com